LEMCKE & BUECHNER
NEW YORK

LIBRARY OF PRINCETON
APR 8 1909
THEOLOGICAL SEMINARY.

Division BS2685
Section .S571
1899

LIBRARY OF PRINCETON
APR 8 1909
THEOLOGICAL SEMINARY.

Kritisch-exegetischer

Kommentar über das Neue Testament

begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer.

VII. Abtheilung. — 9. Auflage.

Der Brief an die Galater.

Von der 6. Auflage an neu bearbeitet

von

Dr. Friedr. Sieffert,

o. Professor an der Univ. Bonn und Konsistorialrath.

Göttingen

Vandenhoeck und Ruprecht

1899.

Übersetzungsrecht vorbehalten.

Frühere Auflagen dieses Kommentars:

1.	Auflage von H. A. W. Meyer . . .	1841
2.	„ „ „ „ „ . . .	1851
3.	„ „ „ „ „ . . .	1857
4.	„ „ „ „ „ . . .	1862
5.	„ „ „ „ „ . . .	1870
6.	„ „ Frdr Sieffert	1880
7.	„ „ „ „	1886
8.	„ „ „ „ Unveränd. Abdr.	1894

Vorrede.

Schon als ich die sechste Auflage dieser Abtheilung des Meyerschen Kommentars zum N. T. im Jahre 1880 bearbeitete, habe ich eine ziemlich durchgreifende formelle und sachliche Aenderung des alten Meyerschen Textes vorgenommen. Nachdem eine solche dann in der siebenten Auflage von 1886, von welcher die achte vom Jahre 1894 nur ein unveränderter Abdruck war, weiter fortgesetzt worden ist, hat das Buch in der vorliegenden neunten Auflage eine nochmalige erhebliche Umgestaltung erfahren, in Folge deren nun im Verhältniss zur Arbeit Meyers eine fast völlig neue entstanden ist. Was dazu geführt hat, war gerade die Aufrechthaltung des von Meyer erstrebten Zieles, eine möglichst vollständige Orientirung über den jeweiligen Stand der wissenschaftlichen Forschung zu geben.

Die Einleitung, welche ich bereits in der siebenten Auflage in dem Maasse neu ausgearbeitet hatte, dass höchstens einige Zeilen des Meyerschen Textes stehen blieben, ist jetzt vielfach mit Rücksicht auf die neueste einschlägige Litteratur weiter ausgeführt worden. Am meisten gilt dies von den Abschnitten, welche die geographische Lage der »Gemeinden Galatiens« und die Aechtheit des Galaterbriefs behandeln. In ersterer Beziehung ist die sogen. Neu-Galatische Hypothese, deren Anhänger sich in letzter Zeit ausserordentlich vermehrt haben, noch eingehender als früher erörtert worden, auch jetzt wieder in ablehnendem Sinne. Denn so bestechend sie auf den ersten Blick erscheint, bei näherem Zusehen schwinden ihre Vorzüge und wachsen ihre Schwierigkeiten. Ein besonders schwacher Punkt derselben liegt da, wo ihre Vertreter, auch wieder ihre beiden tapfersten Vertheidiger aus letzter Zeit Ramsay und Zahn, sich gegenseitig bekämpfen, in ihrer Entscheidung der Frage, ob auch die in der Apostelgeschichte genannte Galatische Landschaft das Neugalatische Gebiet der ersten Missionsreise

des P. sein soll (s. Einleitung S. 12). Die Erörterung der Aechtheit des Briefes aber musste durch Untersuchung der von Steck und Genossen dagegen gerichteten Angriffe bedeutend erweitert werden. Ausserdem sind noch mehrere kleinere Zusätze eingefügt worden wie z. B. in dem Abschnitt über Ort und Zeit der Abfassung des Briefes auf Anlass der betreffenden Behauptungen von Halmel und von Clemen, dessen sehr geschickt durchgeführte Grundanschauung von dem Entwicklungsgange des Paulinismus ich anderwärts von einem besonderen Gesichtspunkte aus besprochen habe (Die Entwicklungslinie der paul. Gesetzeslehre, in Theol. Studien H. Pr. Weiss dargebr. 1897). Eine Auseinandersetzung aber mit Harnack's neuer Chronologie der apostolischen Zeit gehörte nicht hierher.

In den textkritischen Anmerkungen sind, nachdem ich sie in der siebenten Auflage fast gänzlich neu gearbeitet habe, jetzt keine erheblichen Aenderungen vorgenommen worden. Auch bei der damals getroffenen Auswahl der angeführten Zeugen ist es geblieben, also auch dabei, dass die Anführung des von F ganz abhängigen Codex E gestrichen und dafür diejenige der guten Minuskeln 17. 67** häufig hinzugefügt ist. Das Gleiche gilt von dem schon 1886 durchgeführten Grundsatz, die Entscheidungen früherer Textkritiker in der Regel nicht mehr zu nennen, dagegen die vier bedeutendsten neueren Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Westcott-Hort (W.-H) bei wichtigeren Stellen immer dann anzuführen, wenn sie unter einander nicht übereinstimmen. Ausserdem ist neben den schon 1886 benutzten fleissigen Untersuchungen Zimmer's zur Textkritik des Galaterbriefs (ZwTh 1881. 82. 83) jetzt auch die »Textkritik' der paul. Briefe« von B. Weiss 1896 (Texte u. Unters. z. G. d. altchr. Lit. XIV 3) häufig angeführt worden. Auch habe ich mitunter eine Angabe gemacht von der Lesart Nestle's in der überaus dankenswerthen Ausgabe des griech. N.T.'s von der Würtembergischen Bibelanstalt. Eine von den zwei letzten Auflagen abweichende textkritische Entscheidung habe ich nur einmal zu 1_3 getroffen im Anschluss an Weiss gegen Meyer. Neue Zusätze sind in den textkritischen Anmerkungen öfters gemacht, so zu 1_{18}. $2_{13.16.21}$. 3_{29}. $4_{17.23.30.31}$ 5_{26}. $6_{9.10}$. Ausserdem habe ich ziemlich vollständig die Streichungen und Aenderungen der modernen radikalen Konjekturalkritiker angemerkt, während auf eine nähere Beurtheilung derselben hier um so eher verzichtet werden konnte, da man hiefür auf die sorgfältige Schrift Clemen's: Einheitlichkeit der paul. Briefe, Gött. 1894 verweisen kann.

Was endlich die eigentliche Auslegung betrifft, so hatte ich hierin schon 1886 nicht allein da wo meine Anschauung

von der Meyerschen abwich letztere durch jene weit vollständiger als früher ersetzt, sondern auch sonst Vieles, was vom Meyerschen Texte noch stehen geblieben war, nach formellen Gesichtspunkten geändert. Von den jetzt eingetretenen weiteren Aenderungen ist ein grosser Theil durch die Berücksichtigung der neuesten Litteratur veranlasst. Unter den seit der siebenten Auflage dieses Kommentars erschienenen vollständigen Erklärungen des ganzen Galaterbriefs, die sich in dem Verzeichniss nach der Vorrede aufgeführt finden, kamen besonders die von Lipsius, Zöckler, Weiss und Dalmer in Betracht, die letzte insofern am meisten, als sie die ausführlichste ist. Ausserdem waren ziemlich viele neue Beiträge zur Erklärung einzelner Stellen, die zu denselben überall angeführt sind, zu vergleichen. Dazu gehören auch die häufig angeführten neuen Grammatiken des N. T. von Schmiedel (Win.[8]) und Blass. So viel als möglich habe ich diese ganze Litteratur durchgesehen und im Kommentar dazu Stellung genommen, nachdem ich oft recht sorgfältig meine eigene bisherige Auffassung danach von neuem geprüft hatte. Dass sich hierbei meine Grundanschauungen geändert hätten, wird man nicht mehr erwarten. Im Einzelnen habe ich aber aus den Forschungen Anderer manches dankbar gelernt. Und zuweilen habe ich mich zu einer Aenderung meiner Entscheidung veranlasst gesehen, wo ich bisher mich noch an Meyer's Erklärung angeschlossen hatte, so zu 2 5 (*πρός*) 4 1 (*κληρονόμος*) 4 21 (*ἀκούετε*) 5 16. 25 (*πνεύματι*) 6 3. 15 (Verbindung) 6 16 (*καί*). Einmal, zu 3 1 (*προγράφω*), bin ich von meiner in der siebenten und achten Auflage vertretenen Auslegung zur Meyerschen zurückgekehrt. — Eine formelle Umgestaltung aber habe ich in der vorliegenden Auflage mit dem Kommentar in erheblich weiterem Umfange vorgenommen als früher, auch da, wo mir dazu nicht die Berücksichtigung neuer Litteratur Anlass gab. Auf die Darlegung des Zusammenhangs, die biblisch-theologische Erklärung, die Korrektheit des Ausdrucks wurde grössere Aufmerksamkeit verwendet. Ausserdem habe ich mit dem von Meyer her beibehaltenen Zweck, eine die Geschichte und den gegenwärtigen Stand der Exegese darstellende Worterklärung zu geben, soviel als möglich das Streben verbunden, eine innerlich fortschreitende Entwicklung der Auslegung herzustellen. Daher ist Meyers Gewohnheit, auf die Darlegung und Begründung der eigenen Meinung eine äusserliche Aufzählung der abweichenden Erklärungen folgen zu lassen, durch ein mehr methodisches Verfahren ersetzt, bei dem durch die motivirte Abweisung möglicher und wirklicher irriger Auffassungen hindurch der Weg zur richtigen Erklärung fortschreitend gebahnt wird, während ganz weitabliegende Deu-

tungen nebenbei in Anmerkungen unter dem Texte bemerkt werden. Von allen diesen Aenderungen ist kaum eine Seite ganz unberührt geblieben, viele Abschnitte haben dadurch eine sehr erhebliche Umformung erhalten, wie die Erklärung von 1 2. 7. 9. 10. 11. 13 b. 14 a. 15. 17 b. 18. 19. 20. 22. 2 1. 2 a. 16. 17. 3 1. 2. 3 a. 7. 10. 11. 16. 20. 4 1. 2. 10. 16. 19 a. 23. 5 11. 12. 13. 14. 16. 18. 22. 24. 6 2. 4. 10. 11. 16. Da das zuletzt bezeichnete methodische Verfahren erhebliche Raumersparniss und Kürzung ermöglichte, welche oft den Vortheil hat, die Uebersicht zu erleichtern (vgl. z. B. die Erklärung von 3 20), so habe ich trotz der vielen neuen Zuthaten (zu denen auch eine durchgehende vollständige Uebersetzung des ganzen Briefs in Kursivdruck gehört) doch dem dringenden Wunsche des Herrn Verlegers, den Umfang des Buches nicht zu vermehren, freilich nicht ohne grosse Mühe so sehr entsprechen können, dass sich bei etwas gedrängterem Drucke die Zahl der Seiten sogar um einige verringert hat. Möchte nun die vorliegende Schrift auch in ihrer neuen Gestalt dazu ein wenig beitragen, das Verständniss des mächtigen apostolischen Schutzbriefes für die Freiheit eines Christenmenschen weiter zu fördern.

Bonn, Ende Dezember 1898.

Fr. Sieffert.

Kommentare zum Galaterbrief.

Chrysostomus, Homilien in der Benedictiner Ausg. s. Werke. X p. 657.

Theodorus Mopsuestenus, Kommentare zu den kleineren paul. Briefen bei Pitra, Spicilegium Solesmense, Paris 1852. I p. 49 ff. Vgl. Jacobi in der Deutschen Zeitschrift f. chr. Wiss. 1854. Nr. 31.

Theodoreti interpretatio 14 epp. S. Pauli ap. e recens. J. Sirmondi ed. Nösselt, Hal. 1781, p. 163—286.

Fragmente von Eusebius Emisenus u. Severianus in: Catenae Graecorum patrum in N.T. ed. J. A. Cramer, Oxford 1844.

Fragmente von Gennadius und Photius bei Oecumenius.

Oecumenius, Komm. üb. die kath. u. paulin. Br. in s. opp., Paris 1532, bei Migne, Patr. Gr. CXVIII p. 1093.

Euthymii Zigabeni commentarius in XIV epp. S. Pauli et VII cathol. ed. Nicephorus Calogeras. T. I (Rom. I et II Cor. Gal.) Athen. 1887.

C. M. Victorinus, bei Migne, Patr. lat. VIII p. 1145.

Ambrosiaster (Hilarius) comment in 13 epp. beati Pauli, in der Benedictiner A. der Werke des Ambrosius v. Mailand, Venedig 1781. Band VII, bei Migne, Patr. lat. XVII p. 358.

Hieronymi comment. in ep. ad Gal., opp. ed. Vallarsi VII p. 367.

Augustini, expositio epistolae ad Gal. in der Bened. A. s. Werke, Bd. III.

Pelagius, Komment. zu 13 paulin. Br. in Hieronymi opp. ed. Vallarsi XI, 2 p. 135.

Cassiodorus, bei Migne, Patrol. Lat. LXX p. 1343.

Primasius, bei Migne, Patr. Lat. LXVIII p. 415.

Sedulius, bei Migne, Patr. Lat. CIII p. 181.

Claudius Taurinensis, bei Migne, Patr. Lat. CIV p. 838.

Florus Lugdunensis, bei Migne, Patr. Lat. CXIX p. 363.

Rabanus Maurus, enarrationum in epp. P. libri XXX bei Migne, Patr. Lat. CXI. CXII.

Walafrid Strabo, glossa ordinaria bei Migne, Patr. Lat. CXIV p. 570.

Haymo von Halberstadt bei Migne, Patr. Lat. CXVII p. 669.

(Critici sacri, Amsterd. 1698.)

Erasmi paraphrasis N.T. 1522.

Luther, in ep. ad Gal. comment. primum a. 1519 excusus, a. 1523 ab auctore recognitus. — In ep. P. ad Gal. comment. ex praelectione D. M. Lutheri collectus Viteb. 1532 (Erl. A. opp. lat. exeget. T. I—III).

Bugenhagen, adnotationes in epp. ad Gal. Eph. etc. Basil. 1527.
Bullinger, comm. in omnes epp. App. 1537.
Calvini in omnes P. ap. epistolas comm. Genev. 1565. Hal. 1831. I p. 535.
Bezae annotationes in N. T. 1556.
Hyperii comm. in Pauli epp. 1563.
Aretius, N. T. commentariis explanatum 1580. 1616.
Pareus, in d. S. Pauli ad Gal. ep. comm. Heidelb. 1613.
Piscator, comm. in omnes ll. N. T. 1613.
Estii in omnes P. epp. comm. Duac. 1614. Mogunt. Tom. IV. 1843.
Corn. a Lapide (e soc. Jesu) comm. in omnes P. epp. 1635.
Calov, Biblia N. T. illustrata, Frankf. 1676.
Jo. Locke, paraphr. and notes on the epp. to the Gal. Cor. Rom. and Eph. 1709.
Bengel, gnomon N. T. 1742. Berol. 1860 etc.
Wesselii, comm. analyt. exeg. in ep. P. ad Gal. Lugd. Bat. 1750.
Michaelis, Paraphrase u. Anm. üb. d. P. Briefe a. d. Gal. etc. 1750.
Wetstein, N. T. c. comm. Arnst. 1751.
Struensee, Erklärung des Briefes an d. Gal. Flensburg 1764.
Baumgarten, Auslegung der Br. an die Gal., Eph. u. s. w. 1767.
Koppe, N. T. gr. perpet. adnot. ill. 1778. Vol. VI ed. 3. 1823.
Semleri paraphrasis ep. Pauli ad Galat. 1779.
Zachariae, Paraphr. Erklär. der Br. P. an die Gal., Eph. etc. 1787.
Mayer, F. G., d. Br. P. a. d. Gal. u. d. 2. Br. a. d. Thess. Wien 1788.
Krause, der Br. an d. Gal. 1788.
Carpzov, Br. a. d. Gal. übers. Helmst. 1794.
Mori Acroases in epp. Paulinas ad Gal. et Eph. 1795.
Hensler, der Br. an d. Gal. übers. m. Anm. Leipz. 1805.
Borger, interpretatio epistolae P. ad Gal. Leyden 1807.
Rosenmüller, Scholia in N. T. Lips. 1815.
Winer, P. ad Gal. epist. Lips. 1821. ed 4. 1859.
Flatt, Vorless. üb. d. Br. P. an d. Gal. u. Eph. 1828.
Paulus, des Ap. P. Lehrbriefe an d. Gal. u. Röm. 1831.
Rückert, Komm. üb. d. Br. P. a. die Gal. 1833.
Matthies, Erkl. des Br. an d. Gal. 1833.
Usteri, Komm. üb. d. Br. P. an d. Gal. 1833.
Schott, Epistolae P. ad Thessal. et Gal. 1834.
Sardinoux, commentaire sur l'épitre aux Galates. Valence 1837.
Olshausen, bibl. Komm. üb. d. N. T. Bd. 4. 1840.
de Wette, Exeg. Handb. z. N. T. Bd. 2, Th. 3: Gal. u. Eph. 1841. 3. A. bearb. von Dr. Möller. Leipz. 1864.
Windischmann, Erkl. des Br. a. d. Gal. Mainz 1843.
Baumgarten-Crusius, Komm. üb. d. Br. P. an d. Gal. her. v. Kimmel. Jena 1845.
Hilgenfeld, d. Galaterbr. übers. u. s. w. Leipz. 1852.

Ellicott, St. Pauls ep. to the Galatiens. 1854. 4th ed. 1867.
Jatho, P. Br. a. d. Gal. nach s. Gedankengange erläut. Hildesh. 1856.
Brown, an exposition of the epistle of P. to the Galatians. Edinb. 1853.
Bagge, St. Pauls epistle to the Galatians, the text revised and illustr. Lond. 1857.
Trana, P. ad Gal. epistola. Gothob. 1857.
Ewald, d. Sendschr. des Ap. P. Gött. 1857.
Bisping, Exeget. Handb. z. d. Br. d. Ap. P. II, 1: 2. Kor. u. Gal. 1857. 2. A. Münster 1863.
Reiche, comm. critic. in N. T. quo loca graviora etc. Tom. II. 1859.
Wieseler, Komm. üb. d. Br. P. an d. Gal. mit besond. Rücksicht auf die Lehre u. Gesch. d. Ap. Gött. 1859.
Schmoller, Br. P. an d. Gal. theol.-hom. bearb. (in Lange's Bibelw.). Bielef. 1862. 3. A. 1875.
Hofmann, die h. Schrift N. T. II, 1. Der Br. P. an d. Gal. 1863. 2. A. 1872.
Kamphausen in Bunsen's Bibelw. I, 4. Leipz. 1864.
Alford, New Test. Vol. III. 4th ed. 1865.
Matthias, der Galaterbr. gr. u. deutsch nebst e. Erkl. s. schwierigen Stellen. Cassel 1865.
Reithmayer, Commentar z. Briefe a. d. Gal. Münch. 1865.
Lightfoot, St. Pauls epistle to the Galatians. Lond. 1865. 3d ed. 1869. 4 ed.
Vömel, der Br. an d. Gal. m. deutsch. Uebers. u. krit. Anm. Frankf. 1865.
Holsten, Inhalt u. Gedankengang des P. Br. an d. Gal. Rost. 1859; Z. Evang. des Paulus u. Petrus. Rost. 1868.
Eadie, Commentary on the gr. text of the ep. of P. to the Galatians. Edinb. 1869.
Meyer, H. A. W., kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Galater. 5. A. Gött. 1870.
Brandes, des Ap. P. Sendschr. an d. Gal. Wiesb. 1871. (populär.)
Holsten, das Evangelium des Paulus. Th. I. Abth. 1: der Brief an die Gemeinden Galatiens und der erste Brief an die Gemeinden in Korinth. Berl. 1880.
Schaff, Ph., the ep. of Paul. to the Galatians, explained (in Vol. III of Schaff's Illustrated popular commentary) New York 1881. (populär.)
Wörner, Auslegung des Briefes an die Galater. Vorlesungen a. d. Nachlass herausg. v. Arnold. Basel 1882.
Philippi, Fr. Ad., Erklärung des Br. Pauli an die Galater. Aus dem handschriftl. Nachlass der akad. Vorles. herausg. v. Ferd. Philippi. Gütersloh 1884.
Kähler, der Br. des P. an d. Galater in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges durch sich selbst ausgelegt u. übersichtlich erörtert. Halle 1884.

Beet, J. A., Commentary on St. Paul's ep. to the Galatians. Lond. 1885. (populär.)
Couard, das N. T. forschenden Bibellesern erklärt Bd. 7: die Briefe an d. Galater u. s. w. Potsd. 1888.
Exell, Biblical Illustrator. Galatians. Lond. 1888.
Findlay, the epistle to the Galatians (Expositor's Bible). Lond. 1888.
Schaefer (kath.), die Bücher des N.T. erklärt. I. Bd.: d. Briefe Pauli a. d. Thessal. u. a. d. Galater. Münst. 1890.
Cramer, de Brief van Paulus aan de Galatiers hersteld en verklaard. Utrecht 1890.
Lipsius, Briefe an die Gal., Röm., Philipp. 2. A. 1892 in Holtzmann's Hand-Comm. z. N. T. II, 2.
Cornely (S. J.), commentarius in S. Pauli apost. epistol. III: epp. ad Cor. altera et ad Galatas (cursus script. s.). Paris 1892.
Drummond, the epistle of St. Paul to the Galatians expl. a. illustr. Lond. 1893.
Schlatter, der Galaterbrief (Erl. z. N.T. 3. Th.) 2. A. Calw. 1894.
Gibbon, the epistle to the Galatians. London 1895.
Zöckler, d. Briefe an d. Thess. u. d. Galaterbrief. 2. A. 1894 in Strack u. Zöckler's kurzgef. Komm. B, III.
Weiss, B., d. Paul. Briefe im bericht. Text mit kurz. Erläuterung. L. 1896, S. 318 ff.: Galaterbr.
Göbel, neut. Schriften, griech. m. kurzer Erklärung. 1. Folge: die älteren Briefe des Paul. Gotha 1896.
Bonnet, les épitres de Paul, expliquées etc. 3 ed. Lausanne 1896.
Dalmer, d. Br. Pauli a. d. Galater ausgelegt. Gütersl. 1897.

Die Litteratur, welche sich auf die Einleitung in den Galaterbrief oder auf die Auslegung einzelner Abschnitte bezieht, ist an den betreffenden Stellen angeführt. Pfleiderer's Schrift »Der Paulinismus« 1873 ist in 2. A. 1890 als Pfleid. I, seine S. 77 A. genannte Abhandlung vom J. 1883 als Pfleid. II, Holsten's zwei Schriften zur Erklärung des Galaterbriefs von 1859 (1868) u. von 1880 sind als Holst. I u. Holst. II zitirt. Von zwei mitunter angeführten Abhandlungen von mir («Bem.« und »Entw.«) ist die erstere mit dem Titel: »Bemerkungen z. paul. Lehrbegriff namentlich über d. Verhältniss des Galaterbr. z. Römerbr.« in den Jahrb. f. d. Th. 1869, 261 ff. enthalten, die zweite oben S. IV angeführt. Die übrigen Abkürzungen wird man unschwer verstehen.

Des Paulus Brief an die Galater.

Einleitung *).

§ 1. *Die Galater.*

1. Die Landschaft *Galatien* hat ihren Namen von den Galliern, welche als eine Abzweigung der seit dem Beginn des 4. Jahrh. v. Chr. von Westen her durch Europa fluthenden grossen Keltenschaaren bis nach Kleinasien gelangt waren und die mittleren Theile der Halbinsel in Besitz genommen hatten. Den im 4. Jahrh. aus Gallien nach Pannonien und Illyrien ausgewanderten Keltenhorden sandte im 3. Jahrh. der ausgedehnte Stamm der Tektosagen, der westlich von der Garonne seinen Sitz hatte, gewaltige Schaaren nach, die mit jenen vereinigt ein mächtiges Reich gründeten. Doch durch den Reichthum Macedoniens und Griechenlands angelockt, flutheten sie in drei Expeditionen (281—279 v. Chr.) plündernd und verherend über diese Länder hin, bis sie vor Delphi eine furchtbare Niederlage erlitten. Ungeheure keltische Schaaren wurden dort vernichtet. Von den Uebrigen zogen Einige zurück nach Pannonien, Andere nach Macedonien, noch Andere nach Thracien, wo sie ein Königreich mit der Hauptstadt Tyle gründeten. Ehe es aber zu der Katastrophe von Delphi gekommen war, schon beim Beginn der 3. keltischen Expedition nach Griechenland, hatte sich im Lande der Dardanen von der Hauptmasse des Heeres ein kleinerer Haufe von 20,000 Mann getrennt, und war von 13 Heerführern geleitet, unter denen als die mächtigsten Leonnorios und Lu-

*) Vgl. *Kappeler*, der Galaterbrief mit besonderer Berücksichtigung der Orts- u. Zeitverhältnisse, PrKZ 1892, 714 ff. 746 ff. 763 ff.

tharios genannt werden, brandschatzend nach Byzanz gezogen. Von da setzten sie dann (279 v. Chr. Paus. 10, 23, 9.) nach Kleinasien über, zum Theil mit Hülfe des Königs Nikomedes von Bithynien, der sie im Kampfe gegen seinen aufständischen Bruder verwenden wollte. Nachdem sie diesem gute Dienste geleistet hatten und mit reicher Beute belohnt waren, setzten sie ganz Kleinasien durchschweifend ihr wildes Räuberleben fort, bis Attalos I. von Pergamos, der darauf den Königstitel annahm, ihnen eine entscheidende Niederlage beibrachte (etwa 229 v. Chr. Liv. 38, 16. 33, 21. Paus. 1, 8, 1. Polyaen. 4, 19. Frontin. 2, 13, 1). Von jetzt an mussten sie auf enger begrenzte Gebiete in der Mitte Kleinasiens sich zurückziehen, wo sie bereits einige Ansiedelungen gemacht hatten (Paus. Attic. 4, p. 11. 12. Strabo 12, p. 567. Memnon bei Phot. 20, p. 721.). Ein grosser Theil von Phrygien vereinigt mit kleineren Stücken von Kappadocien und Pontus wurde so das Gebiet der kleinasiatischen Kelten, ein im Ganzen fruchtbarer und schöner, damals aber noch sehr uncultivirter, Landstrich an den Flüssen Halys und Sangarius, der nun allmählich den Namen Galatien erhielt, was eben nur keltisches Land bedeutet (da der Name *Γαλάται* als jüngere Form für *Κέλτοι* oder *Κέλται* Paus. 1, 3, 5. ursprünglich die Kelten überhaupt bezeichnet Strabo 4, p. 189 und erst später seine besondere Beziehung auf die Kelten Kleinasiens erhalten hat). Daneben kam wegen der später eintretenden Mischung gallischer und griechischer Elemente auch die Bezeichnung Gallogräcien in Gebrauch (Paus. 1, 4, 8.). Die ganze Landschaft wurde unter die drei mächtigsten Stämme der kleinas. Kelten dermassen vertheilt, dass der grösste Stamm der Tektosagen die Mitte einnahm mit Ankyra als Hauptstadt, die Tolistobojer den südwestlichsten Theil mit Pessinus besetzten und die Trokmer das nordöstliche Gebiet, in dem sie die Hauptstadt Tavium erbauten (Strabo 12, p. 567. Ptolem. Geogr. 5, 3. Plin. h. n. 5, 32.). Obschon aber jetzt die Galater auf feste Wohnsitze verwiesen waren, machten sie noch längere Zeit von da aus Raubzüge in die Nachbargebiete, bis die römische Macht ihnen Einhalt gebot. Als sie sich nämlich an dem Kriege Antiochos des Grossen gegen Rom betheiligt hatten, rückte der römische Consul Manlius Vulso in ihr Gebiet ein und bekam es ohne grosse Mühe in seine Gewalt (189 v. Chr.). In den Friedensbedingungen wurden sie von den Römern aufs Strengste verpflichtet, ihre Streifzüge in die benachbarten Länder einzustellen, dagegen ihre eigene heimische Gauverfassung und ihr Gebiet wurde ihnen zunächst mit dem Scheine voller politischer Freiheit gelassen (Liv. 38, 40.). Die galatischen Fürsten sahen jetzt aber alles Heil nur in der grössten Ergebenheit gegen Rom, das sich auch

thatsächlich dankbar erwies. Mehrere Fürsten erhielten benachbarte aussergalatische Gebiete zu eigenem Besitz und einer unter ihnen, der gewandte Dejotarus, auch den Königstitel (Strabo 12, p. 547.). Noch mehr wusste sich dessen Nachfolger Amyntas (vrgl. Zumpt, das Geburtsjahr Christi 1869 S. 49 ff.) in die Gunst der jeweiligen römischen Machthaber, besonders des Antonius, dann des Augustus, zu setzen und seine Macht so auszudehnen, dass er zuletzt ausser Galatien noch Pisidien, Isaurien, Theile von Lykaonien, Pamphylien, Phrygien und Cilicien unter seiner Herrschaft vereinigte (Dio Cass. 51, 2. p. 443. Appian, Bürgerkr. 5, p. 715. Strabo 12, p. 569. 571. 577.; 14, 671.). Allein mit den röm. Gunstbezeugungen wuchs auch der röm. Einfluss, und Amyntas war bereits völlig ein Klient der Römer. Diese Entwicklung fand daher ihren naturgemässen Abschluss damit, dass nach dem Tode des Amyntas dessen Herrschaftsgebiet von den Römern in Besitz genommen und mit Ausnahme der dazu gehörenden Theile Ciliciens und Pamphyliens im Uebrigen in seinem ganzen Umfange zu einer röm. Provinz gemacht wurde (26 v. Chr. vgl. Dio Cass. 53, 26. Strabo 12, p. 567. 571.). Der kaiserliche Proprätor, welcher dieselbe verwaltete, nahm seinen Sitz in Ankyra, also in Galatien, und nach diesem bedeutendsten Theil der Provinz erhielt dieselbe auch durch kaiserliche Bestimmung den officiellen Gesammtnamen Galatia.

2. Was die *inneren Zustände Galatiens* betrifft, so konnte die alte, nach keltischer Art aristokratische, Gauverfassung der Galater nach der röm. Besitzergreifung nicht unverändert bleiben, aber sie wurde keineswegs ganz beseitigt. Die drei keltischen Hauptstämme hatten auch unter röm. Herrschaft ihre gemeinsame Volksvertretung, welche in staatlichen, religiösen und financiellen Angelegenheiten des Landes zu beschliessen hatten (vgl. die Inschriften bei Mionnet, Phrygie 4, p. 374 ff. Suppl. 7, p. 631 ff.). Auch die politische Gliederung des Ganzen in die drei Kantone der Tektosagen, Tolistobojer und Trokmer blieb vollkommen bestehen und wurde nur noch fester geordnet; in jeder der drei Hauptstädte tagte der Senat und der Landtag des Kantons, aus deren Zusammenwirken für diesen gültige Beschlüsse hervorgingen (vgl. Corp. Inscr. Gr. 4019. 4024. 4026. 4032.); und es gab in den drei Hauptstädten eine ganze Reihe von kantonalen und städtisch-kommunalen Verwaltungsbeamten, welche dem Adel und der Bürgerschaft Galatiens angehörten (vgl. Corp. Inscr. Gr. 4017. 4019. 4020. 4021. 4026. 4032. etc.). Dass auch keltische Rechtssitte in Galatien unter röm. Herrschaft fortdauerte, bezeugt die Bemerkung des Gaius (I, 55), wonach die Galater die den Griechen sonst fremde, aber bei

den Galliern vorfindliche (Caesar, d. b. gall. IV, 19. Bremer, Ztsch. f. Rechtsgesch. XV S. 137) patria potestas im Sinne der Römer handhabten (Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht in den östl. Provinzen des Röm. Kaiserreichs S. 24). In geringerem Maasse hat die sonstige keltische Kultur den griechischrömischen Einflüssen gegenüber sich in Galatien erhalten können, wie besonders an der Sprache zu erkennen ist. Jedenfalls aus den Städten, wenigstens aus Ankyra, Pessinus und Germa (vgl. Rams. Church S. 99), und aus dem öffentlichen Leben war, wie die Inschriften es zweifellos machen, in der christl. Zeit die keltische Sprache so ziemlich verschwunden, indem sie der griechischen wich, am frühesten wol in den Kreisen der Vornehmen, welche in der Zeit des Tiberius sogar anfingen, ihre keltischen Namen mit griechischen zu vertauschen. (Vgl. G. Perrot, de la disparition de la langue gauloise en Galatie. Mémoires d'archeol. etc. Paris 1875. p. 229—263.) Hiernach ist die Nachricht des Hieronymus sehr einzuschränken, dass die kleinas. Galater noch zu seiner Zeit ausser dem Griechischen ihre, nur etwas corrumpirte, nationale Sprache redeten nämlich ungefähr dieselbe wie die Trevirer (ein belg. Stamm, der selbst von nicht keltischer sondern germanischer Abstammung zu sein behauptete, Tacit. Germ. 28., aber eben weil letztere bezweifelt werden konnte, keltisch gesprochen haben muss). Für ganz irrig diese Angabe zu halten (Perrot. a. a. O.) ist aber unbegründet; nur muss man ihre Geltung auf das Land und die untersten Schichten der keltischen Bevölkerung Galatiens beschränken. Für die Zeit des Pausanias und des Lukian ist der Bestand der keltischen Sprache in Galatien durch dieselben sicher bezeugt (Paus. 10, 36, 1. Luk. Alexand. 51. Vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V, 314 n. 2; Mitteis, a. a. O.). — Sehr gemischter Art waren zur Zeit, als P. nach Galatien kam, die dortigen *religiösen Verhältnisse.* Die alte keltische Naturreligion (vgl. Zeuss, die Deutschen und ihre Nachbarstämme p. 32 ff.) war gewiss nicht ganz verschwunden, wie denn auch die heiligen Eichenhaine (Strabo 12, p. 567.), eigenthümliche Arten von Wahrsagerei (Justin. 26, 2.; Trogus 26. Prol.; Cicero, de divin. 2.) und selbst Menschenopfer, sämmtlich besonders bedeutungsvolle Stücke des kelt. Kultus, sich in Galatien lange erhalten haben. Den wilden orgiastischen Dienst der phryg. Göttermutter Kybele fanden die Galater bereits in ihrem Lande, besonders blühend in Pessinus, vor und liessen ihn ruhig bestehen. Mit griechischer Sitte aber konnte auch die griech. Religion um so leichter eindringen, als die keltischen Hauptgöttergestalten sich leicht auf die griechischen zurückführen liessen (Zeuss a. a. O. p. 32 ff.). Nur die Namen und einige Formen des Kultus wurden von den Griechen entlehnt,

während die heimischen religiösen Vorstellungen und Begriffe sich kaum veränderten. So wurden in Ankyra Spiele zu Ehren des Asklepios gefeiert, zu Tavium wurde eine kolossale Statue des Zeus aufgestellt (Strabo 12, p. 567.) und galatische Frauen traten in den priesterlichen Dienst griechischer Gottheiten (Plutarch de virt. mul. p. 257.). Mit dem röm. Regiment kam auch derjenige röm. Kultus nach Galatien, in dem die röm. Religion ihren Gipfelpunkt erreicht, die göttliche Verehrung des Kaisers. In Ankyra errichteten die drei Kantone auf gemeinschaftliche Kosten dem göttl. Augustus und der Göttin Roma einen prachtvollen Tempel, in dem vornehme Galater die priesterlichen Funktionen ausübten. Zu allen diesen heidnischen Elementen kam endlich in Galatien noch der jüdische Glaube. Denn wenigstens von Ankyra wissen wir gewiss, dass es dort Juden in grösserer Menge gab, die mit Jerusal. in Verkehr standen (Joseph. Antiq. 16, 6, 2.). Dass sie von den Kaisern gegen unbillige Behandlung von Seiten der heidn. Bevölkerung geschützt werden mussten, schliesst nach sonstiger Analogie nicht aus, dass es auch hier nicht an Proselyten fehlte. — Manche *Eigenthümlichkeiten der Galater*, welche Profanhistoriker von ihren westlichen und östlichen Vorfahren hervorheben, lassen sich aus dem Gal.-Br. des P. noch an den gal. Christen seiner Zeit wiedererkennen, die geistige Beweglichkeit, die Neues feurig ergreift aber wankelmüthig nicht Stand hält (vgl. Caesar, B. Gall. 2, 1. 3, 19, 4, 5. Livius 10, 28. Tacit. Germ. 29 mit Gal 1_6. 3_1. 5_7) der abergläubische religiöse Eifer (vgl. Caes. B. Gall. 6, 16. Diod. Sic. 5, 27. Cicero, de divin. 1, 15. 2, 36. 37. mit Gal $4_{1.8}$ ff. u. a. St.), die aus Hochmuth hervorgehende Zank- und Streitsucht (vgl. Ammian. M. 15, 12. Diod. 5, 26 mit Gal $5_{15.26}$) und die Völlerei (vgl. Diod. 5, 30. Ammian M. 15, 12 mit Gal 5_{19} ff.)*).

3. Sonderbarer Weise dauerte es lange Zeit, dass die keltische Nationalität der kleinas. Galater, auch nachdem sie unter den philologischen Fachgelehrten längst ausgemachte Sache geworden war, unter den Theologen immer noch zu Gunsten einer germanischen Abstammung geleugnet und nur ziemlich verein-

---

*) S. überh. ausser den Kommentaren und Einleitungen: *Wernsdorf* de republ. Galatar. Norimb. 1743. *Hoffmann* introd. theol. crit. in lect. ep. P. ad Gal. et Col. Lps. 1750. *Schulze* de Galatis, Francof. 1756. *Mynster* Einl. in d. Brief an d. Gal. in s. kl. theol. Schr. Kopenh. 1825. p. 49 ff. *Hermes* rerum Galaticar. specimen. Vratisl. 1822. *Baumstark* in Pauly's Realencykl. III. p. 604 ff. *Rüetschi* in RE[1] IV. p. 637 f. *Contzen* d. Wanderungen der Celten, Leipz. 1861. *Fr. Sieffert*, Galatien u. s. ersten Christengemeinden. Gotha 1871. *Mommsen*, Röm. Geschichte V. 1885 S. 311 ff. *Stähelin*, Geschichte der kleinas. Galater bis z. Errichtung der röm. Provinz Asia. Basel 1897.

zelt anerkannt wurde*). Sie war aber so überzeugend zu beweisen (Grimm a. a. O. und G. Hertzberg, StKr 1878. 525), dass man nur mit Hülfe der gewagtesten Hypothesen die germanische Abstammung zu retten versuchen konnte (Wieseler, Die deutsche Nationalität der kleinas. Galater. Gütersloh 1877. und: Zur Geschichte der kl. Galater etc. 1879.), und diese Behauptung (zuletzt bei Holst. II. 43) auch unter den Theologen zu verschwinden im Begriffe ist.

4. Wichtiger für die theologischen Interessen ist die Frage, *wo »die Gemeinden Galatiens« zu suchen sind*, an welche der Ap. P. schreibt, nämlich ob in der keltischen Landschaft Kleinasiens, welche im engeren und eigentlichen Sinne Galatien heisst, wie die Meisten annehmen, oder in den ausserhalb jener liegenden südlichen Theilen der röm. Provinz Galatia, in denen P. auf seiner ersten Missionsreise gewirkt hat, so dass man an die Gemeinden des pisid. Antiochien, von Iconium, Lystra und Derbe zu denken hätte**). Diese Annahme scheint einen be-

---

*) So *Windischmann*, Erkl. des Br. an d. Gal. 1843.; *Rettberg*, Kircheng. Deutschl. I. p. 19.; *Eadie*, comment. on the ep. of Paul to the Galat. 1869. p. XX ff.; *Fr. Sieffert* a. a. O. p. 5 ff.; *Grau*, Entwicklg. des ntl. Schriftthums II. 1871. p. 88.; *W. Grimm*, Nationalität der kleinas. Galater. StKr 1876. p. 199. Meyer vertrat die vermittelnde Ansicht, dass nach Herkunft und Sprache unter den drei Hauptstämmen der Galater die Tolistobojer und Trokmer gallisch, die Tektosagen dagegen germanisch seien, wogegen die Nachricht Strabo's 12, p. 567. entscheidet, dass allen drei Stämmen dieselbe Sprache gemeinsam war.

**) Letztere Ansicht wurde nach Andeutungen von *J. J. Schmidt* (bei *Michael.*) zuerst ausführlicher zu begründen versucht von *Mynster* a. a. O. S. 58 ff. darauf befolgt auch von *Niemeyer*, de temp. quo ep. ad Gal. etc. Gott. 1827; *Paulus* in d. Heidelb. Jahrb. 1827. p. 636 ff. u. Lehrbriefe an d. Gal. u. Röm. S. 25 ff.; *Ulrich* in d. StKr 1836. 2. *Böttger* Beitr. 1837. 1. u. 3.; *Thiersch* Kirche im apost. Zeitalt. 1852. [3] 1879. S. 123 f.; sodann erneuert durch den franz. Archäologen *G. Perrot*, de Galatia provincia Romana. Lutet. Paris 1867. p. 43—46. und auf Grund dieser letzten Arbeit durch *E. Renan*, Paulus. Aut. deutsche A. 1869. S. 93 ff., dem sich dann weiter anschlossen *Hausrath*, Ntl. Zeitgesch. II. 1872. p. 528 ff. *Weizsäcker* in Jahrb. f. deutsche Theol. 1876. p. 606 f. *Wendt* in Meyers Komm. z. AG[6] 1880. S. 341 (anders in [7]). *A. Jacobsen*, d. Quellen der AG 1885. S. 17. *O. Pfleiderer*, Urchristenthum 1887. S. 57 ff.; *Steck*, Galaterbrief 1888. S. 27 ff.; *O. Holtzmann*, Stud. z. Apg II in Ztschr. f. K.Gesch. 14. 3.; *Cornely*, S. J., hist. et crit. Introd. in libr. s. Par. 1889 u. Cursus scr. s. 1891; ferner: *Ramsay*, Historical geography of Asia Minor 1890. S. 253 ff. 375, 453; church in the Rom. empire ed. 2, 1893. S. 8—15, 25—111; Stud. bibl. et eccles. IV. Oxford 1896. S. 15 ff.; de Galat. prov. Rom (geg. Schürer) in ThLz 1893. S. 506 f.; *Clemen*, d. Chronologie der paul. Hauptbr. 1893. S. 200 f.; *Rendall*, the Galatians of St. Paul and the date of the Epistle, Expositor, 1893. Apr. S. 254 ff.; *Sanday* in Expositor, 1893, Jun. S. 401 ff. *Gifford*, Expos. 1894. X. S. 1 ff. *Kühn*, an wen ist d. Galaterbr. gerichtet etc. Neue kirchl. Z. 1895. S. 156 ff.; *Th. Zahn*, Einleit. in d. N. T. Bd. I. Leipz. 1897. S. 123—137 (früher

deutenden Vorzug vor der gewöhnlichen zu haben. Nach der letzteren muss man auf Grund von Apg 18_{23}, wonach P. auf seiner dritten Missionsreise beim Durchzuge durch die *Γαλατικὴ χώρα* d. h. das eigentliche Galatien die dortigen Jünger gestärkt hat, annehmen, dass er auf seiner zweiten Missionsreise in der Zeit von Apg 16_6 die Gemeinden des Keltenlandes gestiftet habe, an welche der Galaterbrief gerichtet ist. Das führt dann aber zu dem auffallenden Ergebniss, dass, obwohl die galatischen Gemeinden als Schauplatz und Object heftiger Kämpfe zwischen Paulus und den Judaisten eine bedeutsame Stelle in der Geschichte der apost. Kirche einnehmen, in der AG ihre Gründung auch nicht einmal erwähnt ist, während die Stiftung der Gemeinden Pisidiens und Lycaoniens, die nach dieser Annahme von P. niemals genannt werden, in der AG so ausführlich erzählt wird. (Vgl. Zahn S. 126). Dieses Missverhältniss fällt nach der anderen Anschauung, der südgalatischen Hypothese, völlig fort, nach welcher die Gemeinden Pisidiens und Lycaoniens eben die auch I Kor 16_1 genannten »Gemeinden Galatiens« sind, für welche der Gal bestimmt ist. Indessen wenn man bedenkt, dass die AG auch von der Entstehung und Entwicklung der Gemeinde, an welche der wichtigste Brief des Ap., der Römerbrief, gerichtet ist, desgleichen von der Gemeinde zu Kolossae kein Wort sagt und die in den Kor.-Briefen vorausgesetzten Beziehungen zwischen P. und der korinth. Gemeinde nur sehr unvollständig mittheilt, während sie z. B. die wenig erfolgreiche Wirksamkeit des P. in Athen sehr genau berichtet, so wird man auch an jenem scheinbaren Missverhältniss keinen Anstoss nehmen dürfen, der an sich dazu berechtigen könnte, die gewöhnliche Anschauung von den Lesern des Gal. Br. zu verlassen. Und in Wirklichkeit ist die entgegengesetzte nicht durchführbar. Richtig ist freilich, dass die aus dem Königreiche des Amyntas hervorgegangene römische Provinz in ihrem über das Keltenland hinausgehenden weiteren Umfange nach ihrem wichtigsten Bestandtheil im officiellen Sprachgebrauch Galatia genannt wurde. Das bezeugen Aeusserungen des Ptolemaeus, der das Pisidische Antiochien und Lystra zu Galatien rechnet

---

schon in Gesch. d. Sonnt. Hann. 1878. S. 57). *Ramsay*, Paul. i. d. AG deutsche Uebers. Gütersloh 1878. *V. Weber*, das gute Recht der südgalat. Hypothese, Katholik 1898, I, 193 ff. Vgl. dagegen zu Gunsten der Identificirung Galatiens mit der keltischen Landschaft: *Rückert* im Magazin f. Exegese I. 1838. p. 97 f. *Anger* de ratione temp. p. 132 ff. *Wieseler*, Chronol. d. apost. Zeitalt. p. 281 f. u. Comm. z. Gal. p. 530 ff. *Grimm*, StKr 1876. p. 199 ff. *Holsten* II. S. 35 ff. *Lightfoot*, Galatians. 4. ed. S. 19. *Sieffert*, Gal. u. seine Christengemeinden. *Schürer*, JprTh 1892. S. 460—74, ThLz. 1893. S. 410 u. 507. *Chase* in Expositor 1893. Dec. S. 411. *Zöckler*, StKr 1895. S. 51—102.

(V, 4, 11—12) und des Plinius, welcher unter den Städten Galatiens auch Neapolis (südlich vom Pisidischen Antiochien), Seleucia (im Pisid. Phrygien), Thebasa (südöstl. von Lycaonien) und Lystra nennt*) (h. nat. V, 146 f.), vielleicht auch Tacitus (h. II, 9: Galatiam ac Pamphyliam provincias Calpurnio Asprenati regendas permiserat Galba). Ebenso ist es richtig, dass die Städte, in welchen P. auf seiner ersten Reise Gemeinden gründete, das pisid. Antiochien, Lystra, Derbe und Iconium zu dieser Provinz gehörten. In Bezug auf Iconium ist dies zwar in Abrede gestellt, (Rück. S. 102, Wies., Gal. S. 531. Hilg. Einl. i. n. T. S. 250 f.) weil es nach Strabo 12, p. 853. zu Polemo's Gebiet gehört habe; aber dies kann für die Zeit des P. nichts beweisen, in der Polemo's Gebiet unter röm. Herrschaft gekommen war; und dass Iconium wirklich zur Provinz Galatia damals gehörte, geht aus einer Inschrift zur Zeit des Claudius hervor, in welcher die Bürger dieser Stadt den Procurator der gal. Provinz als ihren Wohlthäter preisen (Corp. Inscr. Gr. 3991.) **). Dieselbe Inschrift beweist zugleich, dass auch die Bevölkerung der zu Galatien neu hinzugekommenen Gebiete unter Umständen dem officiellen Sprachgebrauch selbst in griechischer Sprache folgte, indem sie die ganze röm. Provinz als *Γαλατικὴ ἐπαρχεία* bezeichnete. Da nun P. auch sonst römische Provinznamen braucht, wird man die Möglichkeit nicht bestreiten können, dass er einen für die Gemeinden von Antiochien i. Pis., Iconium, Lystra und Derbe bestimmten Brief *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* adressiren und allenfalls auch dieselben als Galater anreden konnte (vgl. Ramsay, stud. bibl. Ox. S. 26 ff.), wenn es innerhalb der röm. Provinz dieses Namens keine anderen Gemeinden gab. Aber noch abgesehen davon, ob die letztere Bedingung zutraf, ist die zugegebene Möglichkeit nicht als Wahrscheinlichkeit anzuerkennen. Dies wäre eher der Fall, wenn man nicht bloss bei P., sondern auch in der AG die officielle röm. Bedeutung des Namens Galatien annehmen könnte, wie dies wirklich Mynster, Renan und Ramsay ausdrücklich behaupten, während z. B. Hausrath, Wendt, Zahn in der AG den

*) Schür. hatte, im Wesentlichen mit der oben entwickelten Anschauung übereinstimmend, doch davon abweichend behauptet, es habe überhaupt »ein amtlicher Sprachgebrauch, wonach der Begriff Galatia auch die Landschaften Pisidien und Lycaonien umfasst hätte, nicht existirt« (JprTh 1892. S. 460 ff.), er hat aber diese (von Jülicher, Einl. i. N. T. S. 48 acceptirte) Behauptung, welcher mindestens die Zeugnisse des Ptolemaeus und Plinius entgegenstehen, auf den Einspruch Ramsay's hin zurückgenommen (ThLz S. 507).

**) *Ἐπίτροπον Τιβερίου Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ καὶ Νέρωνος Κλαυδίου Καίσαρος Σεβαστοῦ Γερμανικοῦ Γαλατικῆς ἐπαρχείας, τὸν ἑαυτοῦ εὐεργέτην καὶ κτίστην.*

engeren Sinn des Namens annehmen, bei Anderen aber, wie Perrot, dieser Punkt unklar bleibt. Nun wäre an der zweiten der beiden Stellen, an denen in der AG der Name Galatien (*Γαλατικὴ χώρα*) vorkommt Apg 18$_{23}$ der weitere Begriff desselben und zwar mit besonderer Beziehung auf Pisidien und Lycaonien recht gut passend, aber der Name ist hier nothwendig nach Analogie der früheren unter jenen beiden Stellen Apg 16$_6$ zu erklären, und da ist die weitere Bedeutung nicht zulässig. Freilich sollen die Worte *διελθόντες δὲ τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν**) nach Mynst. bedeuten »nachdem sie Phrygien und Galatien so, wie im Vorhergehenden erzählt ist, durchwandert hatten« und so muss sie auch Renan fassen, wenn er sagt, cp. 14. zeichne der Verfasser im Detail, während er Apg 16$_6$. 18$_{23}$ die groben Züge angebe. Aber es ist schon an sich sehr unwahrscheinlich, dass nachdem vorher in der ausführlichen Erzählung nur der Name der einzelnen Landschaft Lycaonien genannt ist (14$_6$), hinterher bei der Recapitulation für dasselbe Gebiet der noch gar nicht erwähnte Namen Galatien gebraucht werden sollte. Sodann können aber auch die betreffenden Worte eine solche Recapitulation darum nicht enthalten, weil dann nothwendigerweise Galat. vor Phryg. genannt sein müsste, während die umgekehrte Ordnung beweist, dass P. auf seiner in westlicher Richtung gehenden Reiseroute aus Lycaonien durch Phryg. nach Gal., d. h. dann also nach dem eigentlichen Galat. gelangt ist. Vollends ist jede andere Erklärung der Worte ausgeschlossen, wenn man statt *διελθόντες* nach den besten Autorit. mit Tischend. *διῆλθον* liest: denn letzteres als recapitulirend zu fassen (Ramsay, ch. in R. emp. S. 77) ist ganz unmöglich, zumal da das *δέ* nach *ἦλθον* V. 6 dem *μὲν οὖν* V. 5 gegenüber den Uebergang zu etwas Neuem aufs deutlichste bekundet (vgl. Zöckl). Also *ἡ Γαλατικὴ χώρα* ist in der AG das Keltenland**). Hiernach ist es jedenfalls unberechtigt,

---

*) So ist freilich da nach den besten Autoritäten zu lesen, nicht *καὶ τὴν Γαλατικὴν χώραν* (t. rec.). Aber dann *Φρυγίαν* ebenso wie *Γαλατικήν* als Adjektiv zu fassen, so dass die eine Phrygisch-Galatische Provinz gemeint sein sollte (Lightfoot, Gal. 22, Ramsay, Church S. 77 ff.), ist unmöglich; das analoge *τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν* Apg 18$_{23}$ beweist dagegen und nöthigt dazu, wie hier auch Apg 16$_6$ zu *Φρυγίαν* den Artikel zu ergänzen (vgl. Apg 19$_{21}$. 27$_5$. Jud 3$_1$), mithin die Nennung der zwei Landschaften Phrygien und Galatien zu finden. Vgl. Zahn, Einl. S. 133. Gegen Ramsay's Künsteleien in Bezug auf Apg 16$_6$ u. 18$_{23}$ vgl. besonders Zöckler StKr 1895. S. 68 ff.

**) Diese Benennung ist mithin dort nicht gewählt, um einen mit dem kelt. Galatien verbundenen oder in die Provinz Gal. eingeschlossenen Distrikt zu bezeichnen (Ramsay, Church 80); eher wäre es möglich, dass es zu dem Zweck geschah, um im Gegensatz gegen den im officiell röm.

für die Auffassung Galatiens im Sinne der weiteren röm. Provinz sich allgemein auf den Sprachgebrauch des N.T. zu berufen (Hausrath). Vielmehr beweist der Sprachgebrauch der AG gegen dieselbe. Dem gegenüber ist aber nicht geltend zu machen, »dass Luk., wo er von Kleinasien redet, und auch sonst die alten Landschaftsnamen gebraucht, welche sich mit der Einteilung und Benennung der römischen Provinzen durchaus nicht decken, und dass dagegen P. niemals ein unter röm. Herrschaft stehendes Gebiet mit einem anderen Namen als demjenigen der Provinz, wozu es gehörte, bezeichnet und keinen der alten Landschaftsnamen anwendet, sofern diese nicht Namen römischer Provinzen geworden waren« (Zahn, Einl. 124). Näher zugesehen ist der Unterschied in der Benennungsweise der Provinzen bei Lk und der AG ein ganz geringer. Denn auch die AG gebraucht vielfach in Uebereinstimmung mit P. die röm. Provinznamen im officiellen Sinn. Und wenn sie freilich häufig im Unterschiede von P. daneben auch die populären Namen der zu einer röm. Provinz gehörigen Landschaften verwendet (vgl. Zahn), so ist sie dazu veranlasst durch die Angaben über die Reiseroute der Missionare und einmal (2_9) durch die Rücksicht auf die verschiedenen Sprachgebiete. Nur weil für P. diese Veranlassung fehlt, findet sich bei ihm jener häufige Gebrauch der populären Landschaftsnamen nicht. Aber dass er sich ausnahmslos streng an die officiellen Bezeichnungen des Reiches gehalten hätte (Renan, Hausr., Weizs., Rams., Zahn) ist nicht richtig. Denn Syrien nennt er Gal 1_{21} nicht in dem weiteren officiellen Sinn der röm. Provinz sondern in Bezug auf die antiochische Landschaft (s. z. d. St.) und unter Achaja versteht er höchst wahrscheinlich I Kor 16_{15} (vgl. Apg 17_{34}) nicht die auch Athen miteinschliessende röm. Provinz, sondern der alten populären Landschaftsbezeichnung entsprechend den Peloponnes (vgl. Dalm.), das Gleiche ist vielleicht auch an den anderen Stellen der Fall. Mit den übrigen röm. Provinznamen aber, welche P. und in Uebereinstimmung mit ihm auch die AG gebraucht, hat es eine ganz andere Bewandniss als mit dem Namen Galatien. Für Cilicien und Macedonien fiel der röm. Provinzname mit der hergebrachten Bezeichnung der Landschaft wesentlich völlig zusammen. Der spätere röm. Gebrauch des Namens Judaea für das ganze Palästina im Sinne des von Juden bewohnten Landes entsprach durchaus der damals herrschend gewordenen Bedeutung des Namens Juden. Und der Name Asia für den Westen Klein-Asiens war ebenso wie der Name Achaja für ganz Grie-

---

Sprachgebrauch vorkommenden weiteren Sinn von *Γαλατία* hervorzuheben, dass die keltische Landschaft gemeint sein soll (Zahn a. a. O.).

chenland über hundert Jahre früher eingeführt als der römische Provinzname Galatia. Hiernach berechtigt der Sprachgebrauch des P., mit dem der AG verglichen, in keiner Weise dazu, aus sonstiger Analogie den Schluss zu ziehen, dass P. den Namen Galatien in dem römisch officiellen weiteren Sinne gebraucht haben müsste. — Weiter aber verliert letztere Annahme dadurch an Wahrscheinlichkeit, dass die officielle weitere Bedeutung von Galatia sich offenbar in Klein-Asien selbst garnicht eingebürgert hat. Dass sie einmal in einer Dankinschrift für den röm. Procurator der Provinz, bei dem Römer Plinius und dem wahrscheinlich aus officiellen röm. Materialien schöpfenden Alexandriner Ptolemaeus, vielleicht auch bei dem Römer Tacitus sich findet, kann nicht das Gegentheil beweisen. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch des Landes findet sie sich niemals angewendet. Vielmehr versteht der Kleinasiate Memnon im zweiten Jahrhundert n. Chr. unter dem »jetzt sogenannten Galatien« das Keltenland (Fragm. hist. Gr. ed. Didot III p. 536)*). Ja sogar im officiellen und politischen Sprachgebrauch wurde grossentheils die engere Bedeutung von Galatia festgehalten, was zum Theil gewiss damit zusammenhängt, dass die keltische Landschaft in Verwaltungsangelegenheiten verhältnissmässig weitgehende Selbstständigkeit behielt (s. o.). Daher betreffen die auf Organe der provinciellen Verwaltung bezüglichen Ausdrücke *κοινὸν Γαλατῶν* oder *Γαλατίας*, *Γαλατάρχης*, *ἀρχιερεὺς τοῦ κοινοῦ τῶν Γαλατῶν* in Inschriften von Denkmälern und Münzen (Mionnet IV, 374—376. Suppl. VII, 631—633. Corp. Inscr. Gr. 4016. 4017. 4031. 4039) immer nur das eigentliche Galatien, während die analogen Bezeichnungen *ἀρχιερεῖς Ἀσίας*, *Ἀσιάρχης* sich auf die ganze röm. Provinz Asia beziehen (vgl. Perrot a. a. O. p. 150 ff. 155). Und selbst auf eigentlich röm. staatlichen Inschriften geschieht es in der Regel, dass Galatia im Sinne des Keltenlandes und die damit politisch verbundenen Landschaften neben einander, und zwar meistens als verschiedene provinciae, aufgezählt werden, wie z. B. auf Meilensteinen von zwei den Jahren 81 u. 82 v. Chr., welche die Wegebauten des Caesennius Gallus melden (Bulletin de l'Institut archeol. 1862. p. 67. Perrot a. a. O. p. 102. vgl. ferner die Inschriften bei Henzen 6912. 6913. Marini, Atti p. 766. Le Bas III. 176. 627. 1816. Schürer a. a. O.)**). Hiernach wird man nun, was wir

*) Von den gleichen Aeusserungen des Strabo, 12, p. 566 und des Dio Cass. 53, 26 ist abzusehen, da jener vor der Constituirung der röm. Provinz Galatia, dieser nach ihrer Auflösung schrieb.

**) Auf den Meilensteinen des Caes. Gall. heisst es: vias provinciarum Galatiae Cappadociae Ponti Pisidiae Paphlagoniae Lycaoniae Armeniae Minoris etc. Offenbar sind hier auch die mit Galatien politisch verbun-

vorher als möglich anerkannt haben, dass P. einen Brief an die Gemeinden der vier Städte Pisidiens und Lycaoniens *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* adressiren konnte, wenn diese die einzigen Christengemeinden der röm. Provinz Gal. waren, in der That als sehr unwahrscheinlich bezeichnen müssen. Aber die angegebene Bedingung, unter welcher jene Möglichkeit allein zuzugeben wäre, trifft in Wirklichkeit nicht zu. Ist nämlich, wie nachgewiesen, *ἡ Γαλατικὴ χώρα* in der AG die keltische Landschaft, so muss immer auf Grund von Apg 18_{23} angenommen werden, dass P. bei seinem Apg 16_6 erwähnten Durchzuge durch dieselbe dort Christengemeinden gestiftet hat. Da nun der Gal.-Br. einen zweimaligen Aufenthalt des Paulus in Gal. voraussetzt (s. § 2), also auch wenn darunter Pisidien und Lycaonien zu verstehen wäre, nicht vor Apg 16_6 geschrieben sein kann, so gab es zur Zeit seiner Abfassung jedenfalls Christengemeinden auch im eigentlichen Gal. Dann aber ist es rein unmöglich die Adresse des Briefes gerade nur auf die Gemeinden solcher Gebiete zu beziehen, welche ausserhalb des eigentlichen Galatiens liegend damit nur politisch verbunden waren. Vielmehr muss man dann die Südgalatische Theorie so gestalten, dass der Gal.-Br. nicht allein für die südgalat. Christen, sondern daneben auch für diejenigen des Keltenlandes bestimmt wäre. (So Münster u. Zahn 126). Diese Annahme ist aber dadurch gänzlich ausgeschlossen, dass nach Gal 4_{13} sämmtlichen Lesern des Briefes ungefähr gleichzeitig das Ev. zum ersten Male verkündet ist, während dies an die Südgalater auf der ersten, an die Nordgalater auf der zweiten Missionsreise geschah, und dass ferner weder die durch eine Erkrankung des P. gegebene Veranlassung zur Wirksamkeit in Gal. (Gal 4_{13}) noch auch die erstaunliche Schnelligkeit, mit welcher die Gal. Christen zum Judaismus abfielen (Gal 1_6) zu einem über Süd- und Nord-Galat. weit zerstreuten Leserkreise passt.

Noch viel weniger aber als die Berufung auf die Gewohnheit des P., die römischen Provinznamen zu gebrauchen, sind die übrigen für die Mynstersche Hypothese vorgebrachten Gründe beweisend. Die meisten derselben hat bereits Hausrath zusammengestellt: 1) Hätte P. die gal. Gemeinden bei seiner Wanderung durch das Keltenland Apg 16_6 gegründet, so würde sein zweiter Besuch bei ihnen erst in die Zeit von Apg 18_{22} fallen, der Gal.-Br. also danach verfasst sein, P. wäre also zur Zeit der Abfassung desselben nach Apg 18_{23} schon dreimal in Jerus. gewesen,

denen Landschaften als Provinzen bezeichnet (gegen Zahn). Dass aber die Einwohner der Landschaften mehr als die röm. Beamten die officiell römische Bezeichnungsweise bevorzugt haben sollten (O. Holtzmann, Zahn) ist ganz unwahrscheinlich.

während er nach Gal 2_1 erst zweimal dort gewesen sei. Aber Letzteres ist nicht begründet, s. z. 2_1. 2) Während P. nach dem Keltenland erst nach dem Streite Gal 2_{3-5} gekommen sei, habe er bei demselben bereits auf die bestehenden gal. Gemeinden Rücksicht genommen nach Gal 2_5: *ἵνα ἡ ἀλήθεια τ. εὐ. διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς.* Aber gegen diese falsche Folgerung aus den Worten s. z. Gal 2_5. 3) Der Streit, um den sich das Thema des Briefs bewege, sei in Betreff der auf der 1. Missionsreise des P. bekehrten Heiden, also der Südgalater, nicht der Kelten, ausgebrochen. Aber die damals hervorgetretene Bekämpfung des P. durch die Judaisten verfolgte ihn auch weiterhin. 4) Barnabas sei wol in Südgalatien von der 1. Miss.-Reise des P. her, dagegen nicht im Keltenlande bekannt gewesen, P. setze aber eine Bekanntschaft der gal. Gemeinden mit Barn. Gal 2_{13} voraus, denn sonst sähe man nicht ein, warum ihnen P. mittheilt, auch Barn. habe sich von der Heuchelei der Judenchristen abwendig machen lassen. Aber diese letztere Angabe dient zum Erweise, wie nachtheilig das Beispiel des Petr. wirkte (s. z. 2_{13}), und erwähnt wird Barn. auch den Korinthern gegenüber (I Kor 9_5), denen er persönlich nicht bekannt war. Mithin ist die Behauptung, dass Gal 2_{13} eine Bekanntschaft der Leser mit Barn. vorausgesetzt sei, nicht begründet. Vielmehr machen die Aeusserungen des P. über die Gründung der galat. Gemeinden Gal 4_{11} ff. es unwahrscheinlich, dass Barn. an derselben betheiligt war. 5) Auch sei es sehr unwahrscheinlich, dass Gemeinden im Keltenlande, jenseits des kleinas. Hochlands, in einem so regen Verkehr mit Antiochien und Jerus. sollen gestanden haben wie der Gal.-Br. voraussetze, während auf den Handelsstrassen von Attalia und Perge ein derartiger Verkehr zwischen den lykaonischen Städten und den beiden christlichen Metropolen sich eher erklären lasse (vgl. auch Ramsay, church S. 88 ff.). Aber vom Pisid. Antiochien gelangte man ohne grosse Schwierigkeiten nach Pessinus und Umgegend. Dagegen war die Reise von Perge nach Lykaonien schwierig und gefahrvoll (vgl. die Belege bei Renan, Paulus S. 19); Lystra und Derbe waren so abgelegen in den Thälern des Karadagh, dass Juden, die damals in allen an Verkehrsstrassen liegenden Städten zu finden waren, dorthin sich fast garnicht gezogen hatten (Apg 14_1 vgl. Renan a. a. O. S. 86 ff.). 6) Man dürfe nicht ein Dokument von solcher Wichtigkeit wie den Gal.-Br. auf Gemeinden des Keltenlandes beziehen, welche dann dem Gedächtniss der Kirche ganz entfallen sein müssten (vgl. Ramsay, a. a. O. S. 101 ff.). Aber die AG, die das einzige hierbei in Betracht kommende Dokument kirchlicher Erinnerung ist, setzt das Bestehen von Gemeinden im Keltenlande voraus 18_{23} (abgesehen davon, dass

auf diese bei Abweisung der Mynsterschen Hypothese auch die Nennung Galatiens in I Kor 16_1. II Tim 4_{10}. I Pt 1_1 zu beziehen ist, an letzter Stelle vielleicht zugleich mit den übrigen in der röm. Provinz Galatia bestehenden Gemeinden). Andrerseits macht die AG keine Mittheilungen über die inneren Verhältnisse der Südgalatischen Gemeinden, welche die Situation des Gal.-Br. beleuchten könnten. Im Uebrigen haben wir diesen Punkt bereits (S. 7) besprochen. — Zu diesen Gründen Hausraths kommen noch einige andere. Man sagt, 7) in der Liste der Männer, welche den P. bei seiner Reise nach Jerus. zur Ueberbringung der grossen Kollekte begleiten, Apg 20_4 seien keine Vertreter des Keltenlandes, wol aber die beiden Lykaonier Gajus und Timotheus genannt, mithin hätten diese die nach I Kor 16_1 in den Gemeinden Galatiens gesammelten Gelder überbracht, unter diesen Gemeinden seien also die Lykaonischen zu verstehen (Weizs., O. Holtzm. vgl. Clemen). Aber ohne Grund wird dabei vorausgesetzt, dass unter den Apg 20_4 genannten Reisebegleitern des Ap. Vertreter sämmtlicher an der Kollekte betheiligter Gemeinden gewesen wären, und dass die nach I Kor 16_1 gesammelten Gelder erst damals nach Jerus. besorgt seien, vgl. Gal. 2_{10} dagegen. Ferner 8) Dass P. seinen Brief an die Gal. in griech. Sprache schreibt und sie Kp. 3_{28} wol zu den Griechen rechnet, passe nicht zu dem Keltenvolke. Aber in Folge der Mischung keltischer und griechischer Bevölkerung und des Eindringens griechischer Kultur auch in die erstere, war ja in Galatien, das eben darum auch Gallogräcien genannt wurde (Paus. 1, 4, 8), wenigstens in den grösseren Städten die griechische Sprache sehr verbreitet (vgl. oben S. 4). Für Südgalatien kann dagegen weder die griechische Sprache des Briefes noch Kp. 3_{28} angeführt werden, da die Bevölkerung Lykaoniens lykaonisch sprach (Apg 14_{11}) und nicht hellenische Nationalität hatte. 9) Die Schilderung des Lukas (14_{11}—$_{13}$) von den Vorgängen in Lystra stimme auffallend überein mit dem Bericht des P. über seine erste Aufnahme in Galat. (Jacobsen S. 17, desgl. Sabatier u. Zahn). Allein in Wahrheit ist die Erzählung der AG von der göttlichen Verehrung der eben erst nur als Wunderthäter bekannt gewordenen Missionare durch die Lystrener so gänzlich verschieden von den Andeutungen des P. über die rührende persönliche Liebe, welche die Galater ihm dem unter hässlicher Krankheit wirkenden Verkündiger des Ev. bewiesen hätten (Gal 4_{13} f.), dass weder (wie Jacobsen will) die erstere als blosse poëtische Ausschmückung der letzteren noch etwa (mit Zahn) beide als richtige Relationen desselben Ereignisses zu betrachten möglich ist. — Vielmehr ist gerade aus Gal 4_{13} f. ein entscheidender Grund gegen die ganze Mynstersche

Hypothese zu entnehmen. Dass nämlich danach P. durch Krankheit veranlasst war, in Galatien sich aufzuhalten und das Ev. zu verkündigen, lässt sich wol bei dem Apg 16_6 erwähnten Durchzuge des P. durch das Keltenland, nicht aber bei dem Besuche von Antiochien, Iconium, Lystra, Derbe auf der I. Missionsreise annehmen. Denn abgesehen davon, dass die AG, die doch diesen Besuch sonst so ausführlich beschreibt, davon offenbar nichts weiss, ist es auch an sich nicht denkbar, dass P. gerade in Krankheit so besonders schwierige und anstrengende Wege (vgl. ob. S. 13 N. 5) gegen die anfängliche Absicht aufgesucht hätte*).

5. Mit Abweisung der Mynsterschen Hypothese ist also in Betreff der *Gründung der gal. Gemeinden* anzunehmen, dass dieselbe durch P., der sich selbst Gal $1_{6.\ 8.}$ 4_{13} ff. als deren Stifter bezeichnet, im Gebiete der kleinasiatischen Kelten auf seiner II. Missionsreise, Apg 16_6 (nicht schon 14_6) erfolgt ist**). P. hatte auf dieser Reise in Begleitung des Silas zunächst die auf der I. Missionsreise gegründeten Gemeinden in der Richtung von Osten nach Westen besucht und war so zum pisid. Antiochien gekommen. Von hier aus das Ev. nach dem proconsularischen Asien zu bringen wurden die Missionare durch eine göttliche Weisung gehindert. In Folge dessen wandten sie sich nordwärts, sie zogen durch Phrygien und Gal. (Apg 16_6). Sie wanderten also wol die steilen Höhen des Sultan-Dagh-Gebirges umgehend über Kinnaborion und Amorion nach Pessinus, dem »Emporium jener Gegend«. Von da wollten sie, wie es scheint, ohne längeren Aufenthalt weiter ziehen. Aber

---

*) Nicht zwingend sind dagegen zwei von Holst. II. S. 36 u. 40 gegen die Mynstersche Hypothese geltend gemachte Gründe: 1) Paulus hätte wenn er schon auf der I. Missionsreise zu den galat. Gemeinden geführt wäre, dies Gal 1_{21} durch den Zusatz *καὶ τῆς Γαλατίας* andeuten müssen; aber die dabei von H. gemachte Voraussetzung, dass P. hier angebe, wo er sich während der I. Missionsreise aufgehalten habe, ist unrichtig. S. zu 1_{21}. — 2) Da P. das Ergebniss der Jerusalemischen Verhandlungen seinen Lesern nach der Form der Darstellung in Gal 2 zu schliessen hier zum ersten Male berichte, den auf der I. Missionsreise gegründeten Gemeinden aber als sie unmittelbar angehend sofort hätte mündlich oder schriftlich mittheilen müssen, so könnten zu diesen nicht die Galater gehören. Allein P. hebt Gal. 2 aus jenen Verhandlungen nur für seine persönliche Stellung Entscheidendes hervor, konnte also früher seinen Lesern sie selbst Betreffendes daraus bekannt gemacht haben.

**) Denn unter der Umgegend von Lystra u. Derbe Apg 14_6 das weit abgelegene eigentliche Gal. zu verstehen, in dem P. schon damals das Ev. verkündet habe (Koppe, Keil Anal. III, 2, Borg.), ist ganz unmöglich vgl. Win. S. 4 ff. Und eine von der AG übergangene Wirksamkeit des P. daselbst auf der I. Missionsreise anzunehmen (Ulrich StKr 1836. 456) ist willkürlich.

eine Erkrankung des Apostels (Gal 14_{13}), von der nichts Näheres angedeutet ist, als dass sie seinen Anblick für die Umgebung abstossend machte, nöthigte ihn, in Gal. zu verweilen und wurde so die Veranlassung für ihn, nun auch daselbst das Ev. zu verkündigen. Wol kaum ist er auch nach Ankyra (Lightf.) und gewiss nicht nach Tavium gekommen. Diese Orte lagen zu weit von seinem Wege ab, und sowol die Gal 4_{13} angedeutete Situation seiner ersten Predigt in Gal. als die Schnelligkeit, mit dem sich der Abfall der Gal. Christen zum Judaismus vollzog (Gal 1_6), lässt darauf schliessen, dass die von P. in Gal. gegründeten Gemeinden nicht weit von einander entfernt waren. Man wird daher anzunehmen haben, dass sich in Pessinus, Germa und einigen Nachbarorten (vgl. Zöckl., Dalm.) in Folge der Predigt des P. die Gemeinden gebildet haben, an welche der Gal.-Br. gerichtet ist (Gal 1_1). Da hiernach der Ort seines ersten Wirkens in Gal. von P. nicht frei gewählt war und uns nicht bekannt ist, muss es fraglich bleiben, ob er auch dort sein in der AG bezeugtes Verfahren, das Bekehrungswerk zunächst bei den Juden anzufangen, befolgt hat; auch der Schluss, dass er in Folge seiner Erkrankung der Herberge und Pflege bedürfend, diese gewiss in einem Hause seines Volkes gesucht habe (Mey.), ist unsicher. Nur in den grösseren Städten Galatiens ist eine vielleicht zahlreiche Judenschaft vorauszusetzen (was mit Grund aus Joseph. Antt. $12_{3.4}$. $16_{6.2}$., so wie aus der Verbreitung der Juden über Asien überhaupt, nicht aber aus I Pt 1_1 zu schliessen ist). Jedenfalls erhellt aber aus dem Briefe selbst, nicht nur aus einzelnen Stellen (wie 4_8. 5_2) sondern auch aus seiner allgemeinen Abzweckung (s. § 2.), dass die Leser, wenn auch wol nicht ganz (Hilg., vgl. Hofm.), so doch sicher ganz überwiegend aus Heidenchristen bestanden. Höchstens könnte Gal 3_{28} darauf führen, dass es nicht gänzlich an jüdischen Gemeindegliedern gefehlt hat. »Das Vorhandensein aber eines bedeutenderen nationaljüdischen Kontingentes in der Gemeinde« (A. H. Franke, die gal. Gegner des Ap. P., StKr 1883, 139.) ist durch nichts zu erweisen. Denn an den Stellen $3_{13.25}$ $4_{3.5}$ schliesst sich P. als Judenchrist nicht gerade nur mit seinen Lesern (Mangold in Bleek's Einl. i. n. T. 1875. 488 A.) sondern mit seinen gläubigen Volksgenossen im Allgemeinen zusammen. Und die alttest. Beweise (sammt einer zum Theil rabbinischen Auslegungsweise), welche P. anwendet, waren theils in dem nothwendigen Gange der apostol. Predigt, welche in Chr. den alttestamentlich Verheissenen zu verkündigen hatte, so wie in der Bekanntschaft mit dem A. T., welche bei allen Christengemeinden vorauszusetzen war (vgl. z. 4_{21}), überhaupt begründet, theils durch den in Frage stehenden be-

sondern Gegenstand selbst (s. § 2.) geboten, theils dadurch veranlasst, dass es der Ap., welcher ohnedies auch die gegnerischen Lehren und deren Abwehr berücksichtigen musste, mit Gemeinden zu thun hatte, welche bereits eine Zeit lang von Judaisten bearbeitet und auch dadurch hinreichend in das A. T. eingeführt waren. Daher erscheint auch die Annahme, die Galat. Christen seien vorher grossentheils Proselyten des Thors gewesen (Storr, Mynst., Credn.), als unbegründet, ja sie ist durch Gal 4_9 (s. z. d. St.) ausgeschlossen. — Fällt nun die Stiftung der gal. Gemeinden in die Zeit von Apg 16_6, wo zwar eine Wirksamkeit des P. nicht erwähnt aber durch den Gegensatz gegen die Verhinderung einer solchen im proconsul. Asien angedeutet und nach dem späteren Bericht von einer Stärkung der Christen Galatiens (18_{23}), vorausgesetzt ist, so muss der letztere auf einen zweiten Aufenthalt des P. daselbst bezogen werden, welcher auch Gal 4_{13} angedeutet ist. Die damals von P. in den gal. Gemeinden vorgefundenen Zustände gehören zu den Veranlassungen des Gal.-Br.

§. 2. *Der Galaterbrief.*

1. Die *Veranlassung* des Briefs lag darin, dass in den Gal. Gemeinden Agitatoren aufgetreten waren (Gal 1_7. 3_1. 4_{17}. $5_{7.\,10.\,12}$. 6_{12}), welche ebenso sehr gegen die apost. Würde des P., wie gegen seine Predigt des Ev. ihre Angriffe richteten. Sie erklärten nämlich, nach den Gegenäusserungen des Gal.-Br. zu schliessen, P. sei gar kein Ap., sondern höchstens nur ein Apostelschüler, da er mit Chr., so lange dieser auf Erden wirkte, in keiner Beziehung gestanden habe, also nur von anderen Menschen, im besten Fall von den App., Auftrag und Inhalt seiner Verkündigung, soweit dieselbe überhaupt dem wahren Ev. entspreche, erhalten haben könne (vgl. $1_{1.\,11}$ ff.); seine Lehre aber, dass der Glaube an Chr. allein und nicht auch die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung gerecht und selig mache, widerspreche der geschichtlichen Offenbarung Gottes, da Gott dem Abraham und seinem Samen (3_{16}) auf Grund der Beschneidung das Heil verheissen und, um die Erfüllung dieser Verheissung herbeizuführen, mit dem Volke Israel den Bund des Gesetzes für ewige Zeiten geschlossen habe, damit dasselbe durch Beobachtung der göttlichen Gebote sich des göttlichen Segens theilhaftig mache (vgl. 3_6 ff.); und sie widerspreche eben so sehr allen sittlichen Grundsätzen, indem sie die vollste sittliche Willkür begründe (vgl. 5_{13} ff.). Im Gegensatz gegen das paul. Ev. stellten daher jene Irrlehrer an die gal. Heiden-

christen die Forderung, durch die jüdische Beschneidung der Gemeinschaft des Volkes Israel sich einverleiben zu lassen und die Hauptbestimmungen des mos. Gesetzes zu beobachten (5$_2$. 11$_{12}$. 6$_{12}$ f.). Dass diese Antipauliner weder im Ganzen noch theilweise als Proselyten (Neand., Schott, de W., Weizsäcker, JdTh 1876. 608.) sondern als geborene Juden zu denken sind (vgl. Hilg. S. 46 f.) ergiebt sich aus ihrer von P. Gal 3$_{28}$. 5$_6$. 6$_{15}$ u. a. abgewiesenen Betonung der Vorrechte Israels sowie aus Gal 5$_{12}$. 6$_{13}$ (siehe zu d. St.). Dass sie aber nicht ungläubige Juden sondern Christen waren, erhellt aus dem Einfluss, den sie in den gal. Gemeinden gewonnen hatten, sowie aus der Bekämpfung ihres Standpunktes durch P. vom Boden des christl. Glaubens aus. Es waren also Judenchristen von einer mindestens ähnlichen judaistischen Richtung, wie jene christl. Pharisäer aus der Urgemeinde, welche in Antiochien und Jerusalem (Apg 15$_{1.5}$. Gal 2$_4$) der Missionspraxis des P. entgegen den Heidenchristen Beschneidung und Gesetzesbeobachtung auferlegen wollten. Schon die Analogie dieser letzteren Erscheinung lässt erwarten, dass auch die galat. Judaisten nicht in Gal. ansässig waren, d. h. zu den judenchristlichen Mitgliedern der von P. gegründeten galat. Gemeinden gehörten (Hausrath, Paulus^2 261, Neut. Zeitg.^{2} III., 2. 169) sondern aus den judaistischen Kreisen der Urgemeinde stammten*). Und dies wird daraus mehr als wahrscheinlich, dass P. überall die gal. Gemeinden, denen ja in ihrer Gesammtheit der Brief bestimmt ist (Gal 1$_1$), und die judaist. Verführer scharf auseinanderhält (vgl. 1$_7$. 3$_1$. 4$_{17}$. 5$_7$ u. besonders 5$_{10}$ ff.), jene als fremde von aussen in die Gemeinden hineingekommene Elemente betrachtet (5$_9$) und bei ihnen eine Uebertreibung der den Uraposteln zukommenden Autorität auf Kosten der seinigen voraussetzt (vgl. besonders 2$_6$), welche sie als diesen Uraposteln lokal nahe stehend erscheinen lässt. Dass aber die Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen als eine von Mitgliedern der Gemeinde Jerusalems ausgehende befremdlich wäre (Franke, a. a. O., S. 137), würde nur richtig sein, wenn man jene zugleich irgendwie als Vertreter der Gemeinde ansehen wollte, da allerdings gegen eine officielle Erneuerung der Beschneidungsforderung von Jerus. aus das nach Gal 2 von P. mit den Autoritäten Jerus.'s getroffene Abkommen ihn sicher stellen musste auch nach dem Vorgang in Antio-

*) Nach Weiss, Einl. i. N. T.^{3} S. 170 f. stammten die Judaisten aus judenchristl. Gemeinden, welche bereits vor der Missionsthätigkeit des P. in Galatien bestanden hätten; aber von solchen Gemeinden giebt es keine irgendwie sichere geschichtliche Spur.

chien (vgl. Franke a. a. O.). Allein jene Ansicht von den Judaisten ist durch nichts begründet und vielmehr dadurch ausgeschlossen, dass die ihnen jedenfalls als wesentlich gleichartig gedachten falschen Brüder in Jerus. nach der Darstellung des P. Gal 2 bei Gelegenheit seiner Verhandlungen mit der Urgemeinde von dieser im Ganzen und ihren Autoritäten keineswegs unterstützt wurden (s. d. Ausl. von Gal 2_3 ff.). War nun sonach nicht unter ihrer Betheiligung, sondern im Gegensatz gegen sie jenes Abkommen zu Stande gekommen, so konnte durch dasselbe natürlich auch nicht verhindert werden, dass sich noch eine Zeit lang Angriffe aus den Kreisen der jerus. Judaisten auf die (eine Beschneidung der Heidenchristen unterlassende) Missionspraxis des P. erneuerten. — Fraglich wäre nun noch, *ob die judaist. Agitation schon vor* (Hems., Neudecker, Credn., Rück., Sch., Hilg., Reuss, Wies., Schaff, Lips., Hausr., Holst., Weizs., Zöckl., Godet) *oder erst nach* (Eichh., de W., Neand., Bleek, Ren., Phil., Schenk., Zahn, Dalm.) *der zweiten Anwesenheit des Apostels* (Apg 18_{23}) *eingetreten war*. Auf letzteres könnte nämlich der Umstand zu führen scheinen, dass P. offenbar die gal. Gemeinden das letzte Mal in erfreulichem Zustande verlassen hat (5_7) und nun sein schmerzliches Erstaunen über ihren so schnell vollzogenen Abfall zum Judaismus unter dem frischen Eindruck unerwarteter neuer Nachrichten ausdrückt (1_6. 3_1). Allein aus mehreren Andeutungen des Briefes ergiebt sich wiederum zweifellos, dass der Ap. dem Judaimus bereits persönlich in Galatien entgegengewirkt, nämlich damals schon über jeden Verkündiger eines von dem seinen wesentlich verschiedenen Evangeliums den Fluch ausgesprochen (1_6), den Schwankenden offen die Wahrheit gesagt (4_{16}) und den nach Annahme der Beschneidung Verlangenden die aus derselben sich ergebende abschreckende Consequenz einer ausnahmslos vollständigen Gesetzesverpflichtung vorgehalten hat (5_3). Die judaist. Agitation hatte also, so muss man hiernach annehmen, zur Zeit des zweiten Besuches des P. in Gal. schon begonnen, die Gemeinden waren auch sehr geneigt, sich durch dieselbe gewinnen zu lassen, aber sie hatten doch nicht wirklich den Abfall vollzogen. Und P. kämpfte gegen den Judaismus damals so siegreich, dass er mit den besten Hoffnungen von ihnen scheiden konnte. Nicht lange danach aber trat, wie P. auf irgend einem Wege erfahren haben muss, eine judaist. Reaction ein mit viel weiter gehendem Erfolge, als die frühere Agitation gehabt hatte. Zwar die Beschneidung hatten die gal. Christen noch nicht angenommen (s. z. 4_{10}), aber sie zeigten sich geneigt dazu (5_2) und die jüdischen Festzeiten zu beobachten hatten sie bereits wirklich begonnen (4_{11}).

Dieser Umschwung ist nicht besonders schwer zu erklären. Der letzte Sieg des P. über die jud. Verführung war gewiss mehr durch das Gewicht seiner Persönlichkeit als durch völlige Ueberzeugung der Gemeinden von dem Unrecht der judaist. Forderungen erreicht, und überdem hatte die rücksichtslose Offenheit, mit welcher er aufgetreten war, so durchschlagend sie zunächst gewirkt hatte, doch auch bei manchem eine verborgene Verstimmung hinterlassen, die allmählich mehr hervortreten musste (4_{16}). Nun verdoppelten die Agitatoren ihre früheren Anstrengungen, die Gemeinden für sich zu gewinnen. Die Frage des P., wer es sei, der die gal. Christen so bezaubert habe (3_1), legt den Gedanken nahe, dass ihm noch unbekannte neue Agitatoren zu den alten inzwischen hinzugekommen waren. Und mit Sicherheit geht aus der Darstellung Gal 1_{11} —4_8 hervor, dass P. hier zu neuen Vertheidigungsgründen veranlasst war. Hatten also früher die Judaisten ihre in der Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen gipfelnde Lehre der paulinischen mehr nur positiv entgegengesetzt, so waren sie jetzt dazu fortgeschritten, die ap. Autorität des P. auf Grund seines Verhältnisses zu den Urapp. zu bestreiten und seine lehrhafte Rechtfertigung seiner Missionspraxis mit religionsgeschichtlichen Gründen zu bekämpfen. Dieser Fortschritt ist daraus, dass inzwischen P. seine Autorität mit so grosser Wirkung geltend gemacht und die judaist. Lehre ausdrücklich bekämpft hatte, vollkommen zu begreifen*). — Dieser Veranlassung des Gal.-

*) Man braucht daher zur Erklärung jenes Umschlages in den gal. Gemeinden nicht zu der Annahme zu flüchten, dass die erste judaistische Bewegung von den judenchristlichen Mitgliedern der von P. gegründeten gal. Gemeinden ausging, welche ein speculatives und eklektisches Gesetzesthum mit der Forderung der Beschneidung verbanden, die zweite aber von Jerusalemiten, welche diese Forderung fallen liessen, dagegen die dauernden Privilegien Israels betonten und die apost. Autorität sowie die Aufrichtigkeit des P. angriffen (Franke a. a. O. S. 133 ff.). Diese Hypothese ist vielmehr als völlig haltlos abzuweisen (vgl. Hilgenf. in ZwTh 1883 S. 333 ff.). Dass die Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen auf paläst. Judenchristen als ihre Vertreter führt, und ein bedeutender national jüdischer Bestandtheil der gal. Gemeinden nicht erwiesen werden kann, ist schon bemerkt. Ein speculativer Charakter des galat. Judaismus ist nicht aus 46 (s. zu d. St.) und eine eklektische Art seines Gesetzesthums, die nur aus hellenisten Einflüssen zu erklären sein sollte, ist nicht aus 53. 613 zu folgern. Und der Gal.-Br. macht es überall zweifellos, dass die als fremde Elemente in die Gemeinden eingedrungenen Urheber der neuerdings eingetretenen Verführung, die sie kürzlich in ihrem schönen Laufe aufgehalten haben, die gegenwärtig die Gemeinden verwirren und sich um ihre Gunst bemühen, keine Anderen sind als die Vertreter der Beschneidungsforderung und daher zugleich auch der hiervon gar nicht trennbaren Werthlegung auf die Privilegien Israels, sowie eines Gesetzesthums, welches seine Lückenhaftigkeit mit dem Evan-

Br. entsprechend verfolgt P. darin den Zweck, durch Vertheidigung seiner selbstständigen apost. Autorität und der Wahrheit seiner Lehre, dass die Christen als durch den Glauben an Gottes Gnade in Chr. gerechtfertigte von Beschneidung und mosaischem Gesetze frei seien, sowie durch Strafrede, Erinnerung, Mahnung und Bitte die galat. Gemeinden von der judaistischen Verführung zur Anhänglichkeit an seine Person und zum Festhalten an seinem Ev. zurückzubringen.

2. Dem *Inhalte* nach hat der Gal.-Br. mit dem Röm.-Br. grosse Verwandtschaft, aber er verhält sich zu demselben doch nicht etwa bloss wie eine in grossen kühnen Zügen hingeworfene Skizze zu ihrer sauberen fein schattirten Ausführung, sondern er hat auch sachlich seine besondere Eigenthümlichkeit. Denn abgesehen davon, dass er die ausserordentlich wichtigen, die Person und apostolische Stellung des P. betreffenden Mittheilungen Kp. 1. 2 vor dem Röm.-Br. voraus hat, unterscheiden sich auch die sich nahe berührenden lehrhaften Erörterungen namentlich dadurch, dass im Gal.-Br. die Freiheit des Christen, im Röm.-Br. die Rechtfertigung aus dem Glauben den beherrschenden Hauptbegriff und Zielpunkt bildet, (vgl. Sieffert, Bem.) Ausserdem ist der Röm.-Br. mehr positiv lehrhaft, der Gal.-Br., darin dem II. Kor.-Br. verwandt, mehr dem Judaismus gegenüber apologetisch und polemisch, und der schroffe Gegensatz gegen das Gesetz und das Judenth. erscheint im Röm.-Br. merklich gemildert (vgl. Sieffert, Entw.). Die *Gliederung* des Inhalts entspricht den drei Hauptvorwürfen der Judaisten gegen P. und sein Ev. Voran geht I. die Einleitung 1_{1-10}, nämlich 1) Zuschrift und Gruss 1_{1-5} und 2) Eingang 1_{6-10}. Dann giebt Paulus II. im ersten Haupttheil den Beweis, dass er sein Evangelium nicht, wie die Judaisten behaupten, von Menschen erhalten habe 1_{11}—2_{24}, indem er nach Angabe des Themas $1_{11.12}$ 1) daran erinnert, wie er bis zu seiner Bekehrung hin zur christlichen Gemeinde nur in einem feindlichen Verhältniss gestanden habe 1_{13-14} und nach derselben bis zu seinem selbstständigen heiden-apost. Auftreten zu den älteren App. in keine Beziehungen getreten sei, bei denen er ihr Schüler hätte werden können 1_{15-24}; dann aber 2) zwei Ereignisse aus seinem späteren Leben berührt, um nachzuweisen, dass er von den Autoritäten der judenchr. Kirche in seiner apost. Selbstständigkeit anerkannt sei 2_{1-10} und

---

gelium ergänzen wollte (46. 7.) aber diesem doch innerlich entgegengesetzt war (vgl. besonders die Verbindung von Gal Kp. 31 mit V. 2, Kp. 417 mit V. 21, Kp. 57. 9. 10 mit 211. 12, Kp. 612 mit V. 16, und des ganzen Schlusses 611 ff. mit dem übrigen Briefinhalt, dessen gesammte Polemik hier nur seine letzte Zuspitzung erhält).

dass er diese sogar dem Petr. gegenüber selbst geltend gemacht habe in energischer Vertheidigung der von Petr. verleugneten evangel. Freiheit 2_{11-21}. Der Schluss dieses letzten Abschnittes (2_{14-21}) dient bereits zur Vorbereitung für den nun III. folgenden zweiten Haupttheil, in welchem P. im Gegensatz gegen die Lehre der Judaisten und die eingetretene gesetzliche Richtung der Galater die Freiheit des Christen vom mosaischen Gesetze vertheidigt 3_1—5_{12}. Zunächst 1) giebt er eine eingehende lehrhafte Begründung derselben 2_1—4_7: aus der Erfahrung der Galater 3_{1-5} und besonders ausführlich aus der Heilsgeschichte 3_6—4_7: die göttliche Heilsverheissung ist nicht gegeben, um durch das Gesetz, sondern um durch den Glauben erfüllt zu werden 3_{6-14} und konnte durch das Gesetz keine Abänderung erfahren 3_{15-18}; letzteres hat im Verhältniss zur Verheissung vorübergehenden untergeordneten Werth und eine nur pädagogische Aufgabe, welche mit der Offenbarung des Glaubens an Chr. ihr Ende erreicht 3_{19-29}, konnte aber nicht früher dem Glauben weichen, weil die Menschheit in Unmündigkeit war und erst durch Chr. ihr die Sohnschaft vermittelt ist 4_{1-7}. Hieran schliesst sich in enger Gedankenverbindung 2) eine mehr praktisch gehaltene Vertheidigung der christl. Freiheit 4_8—5_{12}: P. weist auf den Rückfall der gal. Christen in den Dienst unvollkommener religiöser Anfänge hin 4_{8-11}, bittet sie zur evangel. Freiheit wieder zurückzukehren mit Hinweis auf ihr früheres Liebesverhältniss zu ihm und dessen Störung durch die Judaisten 4_{12-20}, giebt eine auf praktische Zwecke berechnete Begründung der christl. Freiheit vom Gesetz durch allegorische Deutung der Geschichte von den zwei Söhnen Abrahams 4_{21-31}, mahnt von neuem an der christl. Freiheit festzuhalten mit Hinweis auf die schlimmen Folgen des Gegentheils 5_{1-6} und spricht nochmals seine Klage über die Verführung der Galater, wie seinen Unwillen über die Verführten aus 5_{7-12}. Diese letzten Abschnitte bilden durch ihre paränetische Haltung den Uebergang zu dem nun IV. folgenden dritten Haupttheil, in welchem P. zum Erweis, dass seine Lehre von der christl. Freiheit nicht sittliche Willkühr begründet, sittliche Ermahnungen giebt, $5_{13-6_{10}}$, nämlich 1) zuerst die allgemeine Mahnung, die durch Chr. gewonnene Freiheit nicht zu missbrauchen, sondern durch die Liebe und den Wandel im Geiste eine Freiheit vom Gesetz zu bethätigen, welche zugleich die Erfüllung desselben einschliesst 5_{13-26} und dann 2) besondere sittliche Ermahnungen 6_{1-10}. Endlich folgt V. der von P. eigenhändig geschriebene Schlussabschnitt 6_{11-18}, in dem P. die Hauptpunkte seiner Polemik gegen die Judaisten kurz zusammenfasst, und mit der Bitte, ihm keine weiteren Beschwerden zu machen,

sowie mit dem christlichen Segenswunsche schliesst. Dass der Brief die Beantwortung eines berichtenden und fragenden Gemeindeschreibens sei (Hofm., Zahn), hat weder ein directes Zeugniss im Briefe selbst (wie ganz anders I Kor.), noch wird es mittelbar durch einzelne Stellen (auch nicht 4_{12}) verrathen, noch ist es zum Verständniss des Ganges und der Beweisführung als Voraussetzung erforderlich.

3. Die Frage nach der *Abfassungszeit* des Briefs, von deren Bestimmung auch die des *Abfassungsortes* abhängt, ist sehr verschieden, ja zum Theil so entgegengesetzt beantwortet worden, dass Einige (Marcion bei Euseb. haeres. 42, 9, Mich. Baumg., Koppe, Schmidt, Keil, Mynst., Niemey., Paul., Ulrich StKr 1836 448 ff.) ihn für den ersten, Andere (Schrad., Köhl.) für den letzten der paul. Briefe gehalten haben. Entschieden abzuweisen sind aber zunächst die Ansichten, welche den Gal.-Br. vor Apg 18_{23} geschrieben sein lassen, nämlich entweder schon vor dem Apostelkonzil (so Bez., Calv., Keil, Niem., Paul., Böttg., Ulr.) oder zwischen Apg 16_6 und 18_{23} (so Grot. zu 1_2 Baumg., Seml. zu Baumg. S. 895, Michael., Koppe, Storr, Borg., Schmidt, Mynst., Ren., Hausr., Schenkel), wobei verschiedene Städte wie Antiochien (Ramsay) Troas (Mill.), Thessalonich (Michael.), Korinth (Zahn) als Abfassungsort genannt wurden. Von den für die erstere Annahme angeführten Gründen (deren Widerlegung gegen Keil u. Böttg. bei Rückert, Magaz. I. S. 112 ff.) könnte nur der eine in Betracht kommen, der von der Nichterwähnung des Aposteldecrets Apg 15_{28} hergenommen ist. Dieselbe ist aber, ohne dass hieraus mit den Anhängern der Baur'schen Schule die Ungeschichtlichkeit der Erzählung vom apostol. Konzil und Decret zu folgern wäre, auch unter der Voraussetzung einer zeitlichen Priorität des Gal.-Briefs vor dem Apostelkonzil genügend zu erklären (vgl. die Anmerkung zu 2_5). Andererseits ist jene entgegengesetzte Annahme dadurch ausgeschlossen, dass die Gal 2_1 ff. erwähnte Reise des P. mit derjenigen zum Apostelkonzil identisch ist (s. zu 2_1). Ausserdem beruht die Ansetzung der Abfassungszeit des Gal.-Br. vor dem Apostelkonzil auf den beiden irrigen Voraussetzungen, 1) dass die Gründung der galat. Gemeinden schon auf der 1. Missionsreise des Ap. stattgefunden habe, und 2) dass der Brief bald nach der Bekehrung der Leser verfasst sei, während diejenigen, welche den Brief zwischen Apg 16_6 und 18_{23} geschrieben glauben nur theils von der ersten (so die Meisten) theils von der zweiten Voraussetzung (so Michaelis) ausgehen. Die Unrichtigkeit der ersten in ihren verschiedenen Modificationen ist bereits erwiesen (s. § 1). Was aber die zweite betrifft, so ist sie nicht aus Gal 1_6 (*οὕτω ταχέως*) zu begründen, da hier nicht von dem

kurzen Zeitraum zwischen der Bekehrung der Galater und dem Beginn ihres Abfalls zum Judaismus die Rede ist (s. z. d. St.), vielmehr dadurch zu widerlegen, dass der Brief eine schon längere Entwickelung des Gemeindelebens und der judaistischen Agitation voraussetzt und dass nach Gal 4_{13} bereits ein zweimaliges Wirken des P. in Gal. der Abfassung des Briefes vorausgegangen war (s. zu d. St. u. vgl. S. 18). Ist nun seine erste galat. Wirksamkeit nicht in die I. Missionsreise sondern in die Zeit von Apg 16_6 zu setzen und demnach die zweite erst Apg 18_{23} zu finden, so kann erst nach diesem Zeitpunkt der Gal.-Br. verfasst sein, und zwar wegen der inzwischen erneuerten judaist. Agitation nicht gar zu bald danach, also wohl nicht schon auf dem Wege des P. von Gal. nach Ephesus (was Hug und Rück. als möglich bezeichnen). — Andererseits steht die Abfassung des Briefs mit dem letzten persönlichen Auftreten des P. in Gal. noch in so engem Zusammenhange (vgl. § 1), dass sie von diesem nicht zu weit zeitlich getrennt werden darf. Mit Recht ist darum heutzutage fast ganz allgemein die früher vielfach verbreitete Annahme aufgegeben, dass der Gal.-Br. erst während der Gefangenschaft des P. (Euseb. v. Emesa, Cram. Cat. VI, 67 u. Hieron.) und zwar in seiner römischen Gefangenschaft geschrieben sei (so die Unterschrift unter den Brief ἐγράφη ἀπὸ Ῥώμης in den Codd. B** K L den beiden Syrischen und der kopt. Uebersetzung sowie jüngeren Handschriften, ferner Theodoret. praef. in Rom., Euthal., Oekumen., Flac., Baron., Bull., Hunn., Salmas., Est., Calov, Hammond, Schrad. I. S. 216 ff., Köhler, Abfassungsz. der epist. Schriften S. 125 ff., von denen die beiden letzten den Gal.-Br. als den spätesten, Theodoret als den frühesten der röm. Gefangenschaftsbriefe betrachten; neuerdings nur Straatman, die Gemeinde von Rom 1878, Halmel, röm. Recht i. Galaterbr. 1895 S. 30 f.)*). Dagegen entscheidet auch, dass Hinweisungen auf eine Behinderung der Freiheit des Ap., wie sie in allen Gefangenschaftsbriefen desselben vielfach vorkommen, im Gal.-Br. völlig fehlen. Denn die Stellen, welche schon Hieronym. als Beweise einer damaligen Unfreiheit des P. gebraucht, $4_{20.\ 6.\ 11}$ und besonders 6_{17} lassen keineswegs darauf schliessen. Die Bemerkung 2_{10}

*) Die Schlussfolgerung *Halmel's* von einer Benutzung von Bestimmungen und Begriffen des Röm. Rechts im Gal.-Br. auf dessen Abfassung in Rom oder sonstwo in Italien ist jedenfalls unberechtigt, da sich eine solche Benutzung hinreichend daraus erklärt, dass P. nach Apg 22_{28} von Geburt her das röm. Bürgerrecht besass, in den Provinzen des Röm. Reichs Römische Bürger in grösserer Anzahl wohnten, für alle solche das Röm. Recht gültig war, und auch auf die übrigen Provinzialen sich römische Rechtsformen in weitem Umfange ausdehnten (vgl. Mitteis, a. a. O. 143 ff.). S. z. Gal 4_2.

aber auf die Röm 15_{25} genannte Kollekte zu beziehen ist durch nichts angezeigt; und noch haltloser sind die übrigen für jene Ansicht angeführten Gründe (vgl. Schott, Erörterung § 63 ff., 41 ff., 116 ff. Ust. S. 222 ff.). Ebenso wenig begründet ist die Annahme, der Gal.-Br. sei erst nach dem Röm.-Br. während der Gefangenschaft in Caesarea (Kühn, NKZ 1895, 156 ff.) oder nach dem Röm.-Br. und den erst auf diesen zeitlich folgenden Kor.-Briefen, nämlich nach dem in die Kollektenreise Apg 20 zu verlegenden, Gal 2_1 ff. berichteten, Abkommen vor der Gefangenschaft geschrieben (Clemen, Chron. u. Reihenfolge der paul. Hauptbriefe, StKr 1897 219 ff.): denn der Hauptgrund dafür, die Voraussetzung einer Entwicklung der paulin. Lehre zu stärkerem Gegensatz gegen das Gesetz, ist unrichtig (vgl. dagegen Sieffert, Entwickl. S. 332 ff.); die Identificirung der Reisen Gal. 2_1 ff. u. Apg 21 (bei Clem.) ist willkührlich; und Gal 2_{10} bezieht sich nicht auf die Röm 15_{25} ff. erst in Aussicht genommene Ueberbringung der grossen Kollekte (Kühn, Clem.). Aber auch nicht einmal bis in den Aufenthalt des P. in Macedonien oder Korinth auf der III. Missionsreise (wie Stein in Röhr's Magazin X, 1. 1837 u. Lightf. annehmen und Bleek für wahrscheinlich hält), oder Achaja (was de W. für möglich erklärt) oder in die Zwischenzeit zwischen die Abfassung des I u. II Kor.-Br. oder des II Kor.- und Röm.-Br. (Schaff, Komm.) ist die Abfassung des Gal.-Br. vorzurücken. Die Verwandschaft desselben mit dem Röm.-Br. (vgl. gegen diesen Beweisgrund Win. S. 11 ff.) und die Ausbildung der in ihm enthaltenen Lehre von der Rechtfertigung für eine verhältnissmässig so späte Ansetzung der Abfassungszeit anzuführen (Bleek u. A.), ist unberechtigt, da das Wesentlichste der Rechtfertigungslehre des P. so sehr zu den Grundlagen seines Heidenevangeliums gehört, dass es schon frühe fixirt sein musste und in verschiedenen Zeiten eine verwandte Darstellung finden konnte (vgl. Mangold in Bleeks Einl.[3] 488). Vielmehr ist aus den angeführten Gründen die Abfassung des Briefs in den Beginn jenes 2—$2^1/_2$ jährigen Aufenthaltes des P. in Ephesus zu verlegen, welcher auf den Besuch Galatiens auf seiner III. Missionsreise folgte (so schon die überlieferte Ansicht zur Zeit des Victorin. c. 380, Mai, Script. vet. n. coll. III, 2, 1 ebenso die alten Prologe im Cod. Fuld., Amiatin., Card. Thomasii opp. I 402. 421. 433. 451, neuerdings Hug, Wiesel., Hofm., Godet u. A.), also in den Sommer oder Herbst des J. 55 oder wahrscheinlicher des J. 54 n. Chr. (nicht wie Mey. angiebt etwa 56 oder 57 vgl. Wendt, Einl. z. Apostelg. § 4)*).

*) Gegen den Versuch Gal 4_{10} zur Datirung des Briefs zu benutzen s. z. d. Stelle.

4. Die *Aechtheit* des Briefs ist immer noch als zweifellos zu bezeichnen. Was die äusseren Zeugnisse für ihn betrifft, so ist es wohl nicht richtig, dass die sogen. apost. Väter »noch keine nur einigermassen sichere Spur« enthalten (Mey.). Allerdings bei Barnabas 19 und Hermas, Simil. 9,13 finden sich nur ganz unsichere Anspielungen an den Gal.-Br., und nicht viel deutlichere bei Clemens Rom. (I Kor 1 an Gal 1_4 u. Kp. 2 an Gal 3_1) sowie in den Ignat. Briefen (Philad. 1 an Gal 1_1 u. Magnes. 8 an Gal 5_3 f.), eine ziemlich sichere aber bei Polycarp Philipp. 5: *εἰδότες οὖν ὅτι ὁ θεὸς οὐ μυκτηρίζεται* an Gal 6_7, was kaum »eine ganz zufällige Gleichheit des Ausdrucks sein kann« (Mey.). In den ächten Schriften des Justinus M. finden sich alttest. Citate, die in der Art der Anführung (gegen das hebr. Original und die LXX) oder in der Verwendung sehr an Stellen des Gal.-Br. erinnern (vgl. dial. c. Tryph. Kp. 90 u. 96 mit Gal 3_{10} u. $_{13}$ und Apologie I, 53 mit Gal 4_{27}). Eine nicht blos wahrscheinliche (Mey.) sondern zweifellose Spur desselben enthält aber die gewiss mit Unrecht (auch von Mey.) zu Justins Schriften gerechnete aber denselben wohl ziemlich gleichzeitige cohortatio ad graec. (Kp. 5: *γίνεσθε ὡς ἐγὼ ὅτι κἀγὼ ἤμην ὡς ὑμεῖς — — ἔχθραι, ἔρεις, ζῆλος, ἐρίθειαι, θυμοί, τὰ ὅμοια τούτοις*, vgl. mit Gal 4_{12} u. 5_{20}). Ebenso finden sich deutliche Anspielungen bei Melito (an Gal 4_8 f. in oratio ad Anton. Caes. bei Cureton, spicil. Syr. p. 41 ff.) und Athenagoras (an Gal 4_9 in legat. 16). Vielfach haben den Brief die Gnostiker benutzt, so Valentinus und seine Anhänger (nach Iren. haer. 3, 3. 5), sein Schüler Theodotus (eclog. 53 vgl. Gal $3_{19.\ 20}$), die Sekte der Ophiten (Hippol. Philos. 106—114), Tatian (Hieronym. comm. in Gal 6) und Marcion um 140 n. Chr., letzterer indem er ihn unter den paul. Briefen oben anstellte als principalem adversus Judaismum und nur von vermeintlichen katholischen Interpolationen zu reinigen suchte. Im Kanon des Muratori ist er genannt, in die Peschito aufgenommen. Namentlich citirt wird er von Irenaeus (haer. 7, 7, 2. 3, 16, 3) Clemens Al. (Strom. 3) Tertullian adv. Marc. 5 p. 462 u. A. Auch seitdem ist bis zur Mitte des 19. Jahrh. die paul. Abfassung des Gal.-Br. allgemein, selbst Seitens radikalerer Kritiker des N. T., unbestritten geblieben. Der Engländer *Evanson* (the dissonance of the four generally received evangelists 1792), der bei Gelegenheit seiner Evangelienkritik mit flüchtigen Bemerkungen die Aechtheit mehrerer Paul. Briefe theils bestritt (Röm., Eph., Kol.), theils wenigstens bezweifelte (Phil., Tit., Philem.), liess diejenige des Gal.-Br. noch unangetastet. *Ferd. Chr. Baur* in Tübingen benutzte neben der Joh.-Apokal., dem Röm.-Br. und den Kor.-Briefen ganz besonders auch den Gal.-Br. als unzweifelhaft ächte Grund-

lage für seine, alle übrigen neut. Schriften in das 2. Jahrhundert hinunterrückende, Kritik. Und die an ihn sich anschliessenden Kritiker waren eher geneigt die Zahl der als ächt anerkannten Paulusbriefe zu vermehren als zu verringern. Der Erste, der die Paul. Herkunft des Gal.-Br. bestritt, war *Bruno Bauer*. In Verbindung mit seiner Grundanschauung vom Christenth. als einem Erzeugniss des röm. Stoicismus der Kaiserzeit liess er zu dem Zwecke das in der AG entworfene falsche Bild des P. durch ein gleich unrichtiges aber entgegengesetztes zu bekämpfen in den Jahrzehnten seit den letzten Jahren Hadrians bis zur ersten Hälfte der Regierung Marc. Aurels die sämmtlichen paul. Briefe und auf dem Höhepunkte dieses Streites den Gal.-Br. verfasst sein. (Kritik der paul. Briefe 1850. Chr. u. die Caesaren 1877. 372). Dann stellte in einer Besprechung der Bergrede der Holländer *Pierson* die Behauptung auf, der Gal.-Br. enthalte höchstens vielleicht einige authentische Bestandtheile, sei aber jedenfalls in seiner vorliegenden Form das Werk eines späteren übertrieben paulin. Autors, der sein Vergnügen gefunden habe in der karrikirenden Schilderung eines aus der Luft gefallenen P. und eines jede Vermittelung ausschliessenden Paulinismus. (De bergrede etc. Amsterd. 1878 S. 99. 110). Mit etwas mehr ins Einzelne eingehender Begründung, besonders mit dem Versuch des Nachweises, dass es an äusseren Zeugnissen für die Paulin. Briefe bis weit in das 2. Jahrhundert hinein fehle, hat ein anderer Holländischer Theologe, *Loman*, dem Gal.-Br. wie den übrigen von Baur als ächt anerkannten Hauptbriefen des P. Aechtheit und Ursprung im ap. Zeitalter abgesprochen, indem er im Gegensatz zu der Baur'schen Anschauung vom Christenthum den P. der Hauptbriefe als antijudaistische Idealisirung des in der AG, namentlich ihren Wir-Berichten, verhältnissmässig treuer überlieferten ächten Apostelbildes erklärte (quaestiones Paulinae in ThT 1882. S. 141 ff. 302 ff. 452 ff. 593 ff.). Zustimmend zu diesen Anschauungen Lomans äusserte sich in Deutschland nur der Rabbiner *Joël* (Blicke in die Religionsgeschichte zu Anfang des II. Jahrhunderts 1883), in England *Edwin Johnson* (Antiqua Mater, Lond. 1887), in Holland aber eine ganze Anzahl christlicher Theologen, wie *Loon*, *Meijboom*, *Matthes*, *Bruins* ThT 1889 S. 60 ff.). Und der schon genannte holländische Gelehrte *Pierson* veröffentlichte in Verbindung mit einem Philologen seines Landes *Naber* eine Schrift, welche die neuen Anschauungen weiter führen sollte: Verisimilia, Amsterd. u. Haag 1886. Hier wurde die Hypothese aufgestellt, der Grundtext des Gal.-Br. ebenso wie derjenige der übrigen Paul. Briefe sei etwa in der Zeit, in welcher diese Schriften nach der Tradition vom Ap. P. verfasst sein

sollten, aus den Kreisen eines freidenkenden, im Gegensatz gegen den Pharisäismus auf Beschneidung und Ceremonialgesetz Verzicht leistenden, in der ganzen Welt Anhänger werbenden, Judenthums hervorgegangen, er sei aber erheblich später von Paulus Episcopus, einem christl. Schriftsteller der kathol. bischöflichen Kirche, im Sinne eines über die erste Entwicklungsphase hinaus fortgeschrittenen Christenthums überarbeitet worden. Durch Loman angeregt eröffnete dann einen neuen wuchtigeren Angriff auf die Aechtheit des Gal.-Br. und der übrigen Paulin. Schriften der Schweizer Theologe *R. Steck* in seiner Schrift: der Galaterbrief nach s. Aechtheit untersucht 1888. Es waren besonders einige geschichtliche und exegetische Schwierigkeiten des Gal.-Br., wodurch Steck zu seiner Auffassung desselben veranlasst wurde. Danach soll jener mit Benutzung der gleichfalls unächten, von einem anderen Autor herrührenden Briefe an die Römer und Korinther sowie der AG in der Zeit von 120—140 von einem radikalen Pauliner verfasst worden sein, welcher den schon in jenen drei Briefen in allmähliger Steigerung ausgesprochenen Gegensatz des freigesinnten Heidenchristenthums gegen das vordringende Judenchristenthum auf die Spitze trieb und mit der vollen Wucht des überlegenen Geistes die Tendenzen seiner Zeit geisselte, die das Christenth. wieder jüdisch machen wollten. Diese Behauptungen hat Steck auch mehrfach vertheidigt (PrKZ 1889 Nr. 5, 7, 36—40, 42 f.) und ähnliche Anschauungen wurden nun auch sonst von verschiedenen Seiten geltend gemacht, so von dem früheren Gegner dieser äussersten radikalen Kritik *v. Manen*, Tijdspiegel 1889, I, S. 322 ff. II, S. 419 ff. vgl. PrKZ 1889 No. 27 f.; Paulus I de handelingen der apostelen, Leid. 1890 S. 63 ff. II de brief aan de Romeinen 1891 S. 9 ff. und den beiden deutschen Gelehrten *Voelter*, ThT 1889, 3 u. Composition der paul. Hauptbriefe 1890 und *J. Friedrich (Maehliss)*, die Unächtheit des Galaterbriefs 1891.

Im Uebrigen ist die Aechtheit des Galaterbriefs sowie anderer paulinischer Schriften gegen alle diese Angriffe entschieden festgehalten und vertheidigt worden — sicherlich mit vollem Recht. Gleich den Aufstellungen *Bruno Bauer's* und *Pierson's* ermangelten auch diejenigen *Loman's* jeder soliden Begründung*).

---

*) Vgl. *gegen Loman*: *Scholten*, Historisch-kritische bijdragen, Leid. 1882. *Prins*, Apologet. polemiek, Leid. 1882; ThT 1887 S. 65 ff. *Rovers*, Stemmen uit de vrije gemeente 1882 S. 51 ff. Bibl. u. mod. Theol. en Letterk. 1883 S. 295 ff. 1884 S. 143 ff. *v. Manen*, ThT 1886 S. 318 ff. *Berlage*, ThT 1887 S. 143 ff. *Kneucker*, die Entstehung des Christenthums im Lichte der Hypothese Loman, Prot. K. Zeit. 1888 661 ff. 687 ff. *Sulze*, Z. Kritik der Paulusbriefe ebend. S. 1083. *Baljon*, Exeg.-krit. verhandeling over d. brief des P. aan de Galatiers, Leid. 1889.

Die wunderlichen Vorstellungen von *Pierson* u. *Naber* gründeten sich auf das reine Phantasiegebilde eines Propaganda machenden Reformjudenthums der früheren Kaiserzeit*). Die Ausführungen *Steck's*, der manche Gründe seiner Vorgänger wiederholt hat, zeigen verhältnissmässig wol mehr Gründlichkeit und anerkennenswerthen wissenschaftlichen Ernst. Aber auch seine wie seiner Nachfolger Beweise sind näher zugesehen wenig stichhaltig**).

Am wenigsten berechtigt ist es, sich auf geschichtliche Dunkelheiten des Briefes wie in Betreff Galatiens, der Abfassungszeit, der bekämpften Judaisten gegen die Aechtheit zu berufen. Undenkbares enthält er in dieser Beziehung nicht. Und bei sorgfältiger Untersuchung solcher Fragen kann man eine ziemlich befriedigende Beantwortung derselben wol finden. Dass aber ein Schriftstück, das wie der Gal.-Br. aus Verhältnissen heraus geschrieben ist, welche seinen ersten Lesern grösstentheils bekannt waren, von denen wir aber aus sonstigen Quellen nur wenig wissen, mit seinen gelegentlichen Anspielungen darauf uns manche Probleme bietet, die wir nur theilweise oder nur unsicher zu lösen vermögen, das ist wahrlich nicht befremdlich. Dagegen wird man gerade bei der schriftstellerischen Erdichtung einer geschichtl. Situation dieselbe für die späteren Leser durchsichtiger zu gestalten suchen. Ueberdies ist der Gal.-Br. offenbar so sehr im Affekt des Unwillens über die Unbeständigkeit der Leser und des Schmerzes über die erfahrene Kränkung der apost. Amtsehre geschrieben, dass dadurch der Ausdruck beeinflusst werden musste. Er zeigt in Folge dessen eine Unruhe, welche nicht immer die Verbindungsglieder zwischen den logischen Spitzen zur Geltung kommen liess, er hat etwas Abruptes und Springendes. Das erschwert sein Verständniss. Aber das giebt ihm auch gerade das Gepräge der Originalität. Es ist also verkehrt, in dem Mangel an Vollständigkeit

---

*) Vgl. gegen diese: *Kuenen*, ThT 1886 S. 491 ff. *Woltjer*, Overlevering en Kritiek, Amst. 1886. *Prins*, ThT 1887 S. 65 ff. *v. Manen*, JprTh 1887 S. 395 ff. *Rovers*, ZwTh 1888 S. 295 ff. *Cramer*, Nieuwe Bijdr. VII, 1. 1890.

**) Vgl. *gegen Steck*: *Schmiedel*, Lit. Centralbl. 1888 S. 1697 ff. *Holtzmann*, Th. Jahrb. 1888 S. 97 ff. 1889 S. 101 f. *Sulze*, zur Kritik der Paulusbriefe. Prot. K. Z. 1888 Nr. 41—43. *Holsten*, Briefe an Julius. Prot. K. Z. 1889 Nr. 15. 17. 20. 22. 26. *Kappeler*, ZSchw 1889 S. 11—19. *Lindemann*, d. Aechth. d. paul. Hauptbriefe, neut. StKr I, 1889. *Baljon*, Exeg.-krit. verhand. over d. brief des P. a. d. Galat. Leyden 1889. *van Rhijn*, ThSt 1890, S. 363 ff. *Heinrici*, Deutsch. Litt.-Z. Dec. 1890. *Gloël*, die jüngste Kritik des Galaterbriefs. 1890. *P. V. Schmidt*, der Galaterbrief. 1892. *Wohlenberg*, Bemerkungen zu Steck's Galaterbr. N. kl. Z. 1893. S. 741 ff. *Godet*, Einleit. i. d. N. T. I. 1894. S. 140 ff.

und Anschaulichkeit in den geschichtl. Berichten und an allseitiger Systematik in den lehrhaften Ausführungen einen Beweis der Unächtheit zu sehen und in den logischen Unebenheiten, die man überdies stark übertreibt, Spuren von Interpolationen oder von Entlehnungen aus anderen Schriften finden zu wollen. Insbesondere ist eine litterarische Abhängigkeit des Gal.-Br. in seinen lehrhaften Theilen vom Röm.-Br. und von den beiden Kor.-Briefen nicht zu beweisen. Diese Behauptung gründet sich abgesehen von verfehlter Bemängelung des logischen Zusammenhangs im Gal.-Br. und der wunderlichen Meinung, das ὡς προεῖπον Gal 5_{21} beziehe sich auf I Kor 4_6, besonders nur darauf, dass sich mannigfache Berührungen zwischen dem Gal.-Br. und den genannten Schriften finden. Diese sind aber durchaus nicht der Art, dass sie auf litterarische Abhängigkeit führen, sondern sie sind völlig daraus zu erklären, dass jene Schriften sämmtlich von demselben Ap. zur Vertheidigung und näheren Ausführung seines Heidenev. verfasst worden sind. Namentlich mussten die vielen Aehnlichkeiten zwischen dem Gal.- und dem Röm.-Br. sich sehr natürlich aus der Darstellung eines verwandten Inhalts hier und dort ergeben. Und der grössere Umfang des Röm.-Br. im Verhältniss zum Gal.-Br. nöthigt keineswegs dazu, entweder jenen als Ausführung des letzteren oder diesen als blossen Auszug zu betrachten. Vielmehr lassen sich beide als von einander unabhängige Erzeugnisse desselben apostol. Bewusstseins verstehen, dessen geistiger Inhalt nur das eine Mal reicher und ruhiger als das andere Mal entwickelt wurde. Die Unterschiede aber zwischen beiden Briefen, namentlich auch derjenige in Bezug auf die schroffere Beurtheilung von Gesetz und Judenthum im Gal.-Br. gegenüber den milderen Aeusserungen des Röm.-Br. darüber, sind nicht Gegensätze, welche auf verschiedene Verfasser führen müssten, sondern lassen sich aus der bei aller Verwandtschaft der beiden Briefe dennoch bestehenden Verschiedenheit ihrer Veranlassung und Abzweckung sowie aus einer gewissen Entwicklung der paul. Lehre vollkommen erklären. — Ebensowenig wie die zuletzt besprochene Vermuthung erscheint die Annahme begründet, dass in den geschichtlichen Theilen des Gal.-Br. die AG benutzt und dabei ihre den Ereignissen verhältnissmässig näher stehende Darstellung im Sinne eines schroff judenfeindlichen Paulinismus verändert worden sei. Mannigfache Berührungen des Gal.-Br. mit der AG in den auf die gleichen Vorgänge bezüglichen Stücken sind ebenso natürlich wie die dabei doch bestehenden Differenzen, welche aus der Verschiedenheit des Zweckes und Charakters beider Darstellungen sich ergeben. Denn der Verfasser der AG will, ohne Augenzeuge dieser Ereignisse gewesen

zu sein, eine zusammenhängende geschichtliche Darstellung geben mit starkem Interesse für eine zusammenhängende kirchliche Entwicklung, auch für die Verbindungsfäden zwischen urapostol. Judenchristenth. und Paulinismus. Der Gal.-Br. dagegen enthält lediglich kurze Anspielungen auf die Ereignisse mit einer gewissen einseitigen Hervorhebung von Einzelheiten und er ist dabei ganz beherrscht von polemischen und apologetischen Gesichtspunkten, insbesondere von dem Zweck, die Unabhängigkeit des P. zu betonen. Ausschliessende Widersprüche aber zwischen den beiderseitigen Angaben finden sich, mindestens in den Hauptsachen, nicht (vgl. die Auslegung von Gal 1_{19} und die Anmerkungen zu $2_{2.5.10.13}$). Und dass der Bericht des Gal.-Br. von Unebenheiten, Unwahrscheinlichkeiten und Widersprüchen wimmle (Steck S. 119), ist nicht nachgewiesen. — Wenn man aber behauptet, die im Verhältniss zum Röm.-Br. und noch mehr im Verhältniss zur AG schroffere Stellung des Gal.-Br. zu Gesetz und Judenth. bezeichne offenbar eine spätere, in die Nähe des Montanismus führende Entwicklungsstufe des Paulinismus, so ist die dabei zu Grunde gelegte Voraussetzung, dass der Paulinismus dem Judenchristenth. ursprünglich ganz nahe gestanden hätte, allmählich aber mehr und mehr in Gegensatz zu ihm getreten sei, ein völlig unbewiesenes Postulat, welches lediglich aus einem unlebendigen, die Macht solcher Persönlichkeiten wie derjenigen eines P. verkennenden, historischen Evolutionismus hervorgegangen ist. — Die Verdachtsgründe, die man sonst noch aus allerlei Einzelheiten hat ableiten wollen, wie aus der Hervorhebung der eigenhändigen Schrift Gal 6_{11} und der Nichtbenutzung des hebräischen alttest. Grundtextes (Steck), aus dem Fehlen des Ausdrucks »Heilige« für die Christen, aus der Schnelligkeit des Abfalls der Galater 1_6, aus der Erwähnung einer Reise des P. nach Arabien und aus dem Bericht über das Verhalten des Petr. in Antiochien (Mähliss), erweisen sich vollends als gewichtlos. Andrerseits ist gegen die Herabrückung des Gal.-Br. in die zeitliche Nähe Marcions ausser dem allgemeinen Eindruck seiner Originalität besonders noch Zweierlei positiv anzuführen. Das Eine ist die angeführte Bezeugung des Gal.-Br. Denn die Beweiskraft derselben durch möglichst späte Ansetzung der zur Bezeugung dienenden Schriften der nachapost. Zeit zu beseitigen ist willkürlich. Und ganz unmöglich ist die Annahme, zu der man durch jene Anschauung gedrängt wird, dass Marcion, der doch die Paul. Briefe wie längst schon in der Kirche umlaufende von den vermeintlich dabei eingetretenen Interpolationen reinigen wollte, den kurz zuvor entstandenen Gal.-Br. in seinen Kanon aufgenommen hätte, und dass die kathol. Kirche dem Beispiel des Ketzers alsbald

durch Benutzung desselben gefolgt wäre. Und das Andere ist die völlige Unmöglichkeit, für das im Gal.-Br. bekämpfte Unternehmen, das Christenth. an Beschneidung und jüdische Gesetzesbeobachtung zu binden, in der Kirche des 2. Jahrhunderts, in der sich nirgends mehr davon eine Spur findet, Raum zu schaffen. — Ein richtiger Gedanke aber liegt der neuen Unächterklärung des Gal.-Br. und aller anderen paulin. Schriften zu Grunde gegenüber der Kritik der Baur'schen Schule und derjenigen neueren Kritiker, welche sich derselben anschliessen. Das ist die Erkenntniss, dass wenn man mit der letzteren den Jesus der Synoptiker zu dem des 4. Ev. und den Paulus der paul. Hauptbriefe zu dem der AG in ausschliessenden Gegensatz setzt, dann es wirklich völlig unmöglich wird, den ganz antijüdisch gedachten P. der Hauptbriefe zu dem ganz jüdisch gedachten Jesus der synopt. Evangelien in solche zeitliche Nähe zu bringen, wie es bei dem Festhalten an der Aechtheit dieser Briefe nöthig ist*).

Die Integrität des Textes ist wie in Betreff aller paul. Briefe so auch bezüglich des Gal.-Br. zuerst bestritten worden von dem Gnostiker *Marcion*, der den Text von den vermeintlich in der kathol. Kirche eingetretenen Interpolationen zu reinigen unternahm; als Maassstab der Aechtheit verwandte er aber ganz dogmatisch willkürlich nur sein ultrapaulinisches Lehrsystem. Daher ist der Marcionitische Text**), wenn er auch möglicherweise einzelne gute Lesarten enthalten mag, jedenfalls im Ganzen nicht als ursprünglich zu betrachten (wie es früher der spätere Bestreiter der Aechtheit des ganzen Briefes *von Manen* that: Marcions brief van P. a. d. Galat. ThT 1887 S. 382 ff. 451 ff.). Zahlreiche Interpolationen wurden neuerdings aus stylistischen Gründen angenommen von *Weisse*, Beiträge z. Kritik d. paul. Briefe, her. von Sulze 1867 S. 19 ff.; *Harting*, Bijdragen tot de vaststelling v. d. text der schriften van het N. T. in Verh. e. Meded. d. K. Acad. d. Wetensch. 1879. Letterk. II, 9), *van de Sande-Backhuyzen*, over de toepassing van de conjectur.-kritiek op d. text d. N.T. 1880. *v. Manen*, Conjecturaalkritiek, Haarl. 1880; *Baljon*, de tekst der brieven van P. a. d. Rom., d. Cor. e. d. Gal. Utrecht 1884; *Cramer*, de brief van Paulus

*) Zu obigem Satze, welchen der Bearbeiter dieses Kommentars bereits in der 7. Aufl. 1886 ausgesprochen und in ähnlicher Form in der DLZ 1888 Nr. 22 wiederholt hat, hat Steck, Galaterbr., Vorwort S. IX seine Zustimmung ausgesprochen, um aber die entgegengesetzte Folgerung daraus zu ziehen.

**) Dessen volle Herstellung die mangelhaften Angaben bei Tertull. adv. Marc. und Epiph. haer. 42 nicht ermöglichen. (Vgl. Stemler, Marcions doorhalingen in den brief van P. a. d. Galat. ThSt 1888 S. 209 ff.).

a. d. Gal. 1890. Und wie *Pierson* und *Naber* (vgl. von letzterem auch Nuculae in d. Zeitschr. Mnemosyne N. F. Bd. 16, 1888) so verband auch *Völter* (die Compos. d. paul. Hauptbr. I der Römer- u. d. Gal.-Br. 1890) mit der Unächterklärung des ganzen Galaterbriefs die Annahme von späteren Einschiebungen. Alle diese Vermuthungen aber, deren vielfache Willkürlichkeiten die sehr geschickte Parodie von *Carl Hesedamm (Ch. Mead)*, der Römerbrief beurtheilt u. geviertheilt, Leipz. 1891 zu beleuchten sucht, beruhen auf recht subjektiven Geschmacksurtheilen. Vgl. Clemen, die Einheitlichkeit der paul. Briefe, Gött. 1894. Um so grössere Zurückhaltung ist der Conjecturalkritik gegenüber geboten. Und thatsächlich sieht sich eine sorgfältige Erklärung nirgends durchaus genöthigt, den bezeugten Text des Gal.-Br. ganz aufzugeben.

---

*Πρὸς Γαλάτας**).

I. Zuschrift, Begrüssung und Eingang. 1 1–10.

1 1–5. Zuschrift und Begrüssung. Die sonst bei P. gewöhnliche Form derselben ist hier (ähnlich wie Röm 1 1–6) durch Zusätze erweitert, welche der Veranlassung des Briefs entsprechend dessen Grundgedanken im Voraus andeuten.

1 1. 2. Zuschrift. — 1 1**). *P. Apostel nicht von Menschen her auch nicht durch einen Menschen, sondern durch Jesus Christus und Gott den Vater, der ihn auferweckt hat von den Todten.* *Ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ* etc.). So macht P. seine eigentlich apost. Würde, weil sie von seinen Gegnern in Galatien angefochten war, mit beabsichtigter Schärfe gleich an der Spitze seines Briefs geltend. *ἀπ.* nennt er sich in der brieflichen Zuschrift noch nicht in den Thessal.-Briefen, deren Abfassung noch vor den ersten ernstlichen Angriff auf seine ap. Stellung fällt, wohl aber, nachdem ein solcher Seitens der gal. Judaisten erfolgt war, hier wie auch in allen späteren Briefen, mit Ausnahme der beiden an die ihm besonders treu ergebenen Philipper und an seinen Freund Philemon. Und zwar bezeichnet er sich dann als Apostel

---

*) Dies die älteste und einfachste Ueberschrift nach ℵABK 17.

**) Baljon will gegen die Bezeugung lesen: *οὐχ ὑπ' ἀνθρ.* — — *καὶ ὑπὸ θεοῦ πατρός*, Cram. streicht *οὐδὲ δι' ἀνθρώπου*, Man. nach Marcion *καὶ θεοῦ πατρός*, aber alles dies ist ohne Grund, da der überlieferte Text nach dem obigen vollkommen sinngemäss ist.

stets in der höchsten und engsten, sonst nur noch auf die Zwölfe anwendbaren Bedeutung, welche hier durch die beigefügten positiven und negativen Bestimmungen ausdrücklich hervorgehoben wird. Denn mit *οὐκ ἀπ. ἀνθρ.* leugnet er, dass seine Apostelschaft von Menschen herrühre, und mit *οὐδὲ δι' ἀνθρ.*, dass sie ihm durch einen Menschen vermittelt sei. Er hat sie also weder im Auftrage von Menschen (vgl. zu *ἀπὸ* Joh 7$_{28}$. Win. S. 390), wie z. B. die *ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν* II Kor 8$_{23}$, Phl 2$_{25}$, noch auch durch Vermittelung eines Menschen in der Art etwa, wie Barnabas und Silas im Namen Gottes und Christi, aber durch menschliche Vermittelung *ἀπόστολοι* waren Apg 14$_{4. 14}$. I Thess 2$_6$. Hier den Unterschied der causa remotior und causa medians geltend zu machen (Mey. Phil.) ist nicht genau, da es sich nicht um zwei Ursachen für den einen Akt der Berufung, sondern um die Autorisation des Amtes und die Berufung der Person handelt (vgl. Baumg.-Crus., Hofm.). Die Sinnverschiedenheit beider Präpositionen nicht streng aus einander zu halten (u. A. Ust.: P. wolle sagen, dass sein Amt in keiner Hinsicht auf menschlicher Auktorität beruhe), ist willkürlich. Die zwiefache Verneinung zerlegt ja das zwiefache Verhältniss sehr bestimmt. Die Verschiedenheit des letzteren kann aber nicht durch den Wechsel des Numerus (*ἀνθρώπων — ἀνθρώπου*) ausgedrückt sein. (Koppe: »non hominum, ne cujusquam quidem hominis«, vgl. Beng., Seml., Mor., Ros.); das wäre nur eine matte Breitmachung des Gedankens und müsste auch, um verständlich zu sein, bestimmter (etwa durch Hinzusetzung von *πολλῶν* und *ἑνός*) bezeichnet sein, da sonst die Aufmerksamkeit der Leser ganz auf die auffallendere Verschiedenheit der Präpositionen hingezogen wird. Dass aber P. zum zweiten Male statt des Singular *ἀνθρώπων* den Plural *ἀνθρώπου* eintreten lässt, hat seinen Grund wol nicht in dem Gedanken, dass die Uebertragung des Apostolats nur von allen Aposteln gemeinsam hätte beschlossen werden können, zur menschlichen Vermittelung für die Berufung zum Apostel dagegen es nur eines Menschen bedurft hätte (Dalm.), sondern es geschieht einfach darum, weil das zu *ἀνθρώπου* in scharfem Gegensatze stehende gleich folgende Glied der positiven Bestimmungen im Singular steht. — *ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρός*) Beides ist in reinem Gegensatze allein gegen *δι' ἀνθρ.* gedacht. Unrichtig und nur Folge der ungenügenden Auffassung des zwischen *ἀπό* und *διά* bestehenden Verhältnisses ist die herrschende Meinung (auch Mey.'s), *θεοῦ πατρός* stehe in sachlichem Gegensatze gegen *ἀπὸ ἀνθρ.* und man müsse daher eigentlich *ἀπὸ θεοῦ* erwarten, mag man nun mit Berufung auf I Kor 1$_9$ eine populäre Gebrauchsweise

des διά an Stelle von ἀπό annehmen (Mey.), oder willkürlich behaupten, P. habe ursprünglich nur διὰ Ἰ. Χρ. schreiben wollen, dann aber ungenau (daher ohne ἀπό) κ. θεοῦ π. nachgebracht (Rückert). Derjenige, von (ἀπό) welchem P. die Autorisation seines Amtes hat, und derjenige, durch (διά) den er dazu unmittelbar berufen wurde, war beidemal Christus in seiner Einheit mit Gott. Aber P. sagt nur das Zweite, weil wohl daraus das Erste, dagegen nicht umgekehrt dieses aus jenem folgt, und weil die galat. Judaisten zunächst noch nicht gerade das Erstere, sondern nur das Zweite läugneten, also P. wohl einem Barnabas und Silas, aber nicht den Zwölfen gleichstellten. Dass Gott nach Christus genannt wird, ist wohl klimaktisch (vgl. Eph 5_5), aber erklärt wird diese Stellung nicht hieraus (Meyer), sondern daraus, dass die Berufung durch Chr. der für die wahre ἀποστολή entscheidende Punkt ist (Wiesel). Zu δι' ἀνθρώπου bildet freilich, (wie Meyer hervorhebt), schon διὰ Ἰ. Χρ. einen Gegensatz; denn Christus, der menschgewordene Gottessohn, war zwar als solcher im Stande seiner Entäusserung und Erniedrigung ἄνθρωπος (Röm 5_{15}. I Kor 15_{21}) und als menschliche Erscheinung von anderen Menschen nicht specifisch verschieden (Phl 2_7. Gal 4_4. Röm 8_3); im Stande der Erhöhung aber, seitdem er nach seinem ganzen gottmenschlichen Wesen im Himmel ist (Eph 1_{20} ff. Phl 2_9. $3_{20.21}$), ist er, obwohl dem Vater untergeordnet (I Kor 3_{23}. 11_3. 15_{28} al.), der göttlichen Daseinsform, in welcher er vor der Menschwerdung gewesen war, ja einer noch inhaltsreicheren Machtstellung (Phl 2_9) theilhaft, und hat nach seiner ganzen Person zur Rechten Gottes göttliche Ehre und Herrschaft. Indessen, wie er auch in seiner Niedrigkeit nach P. Sohn Gottes war (Röm 5_{10}. 8_{32}), so hat er, auch nachdem er in Folge seiner Auferstehung in die Machtfülle seiner Gottessohnschaft eingesetzt ist (Röm 1_4), nicht völlig aufgehört, Mensch zu sein: denn nach I Kor $15_{45.47}$ ist Chr. gerade durch die Verklärung seiner Leiblichkeit in der Auferstehung zum letzten Adam geworden. Vgl. Weiss, B. Th. § 79a. Insofern gehört es also auch zur Vervollständigung des Gegensatzes gegen δι' ἀνθρ., wenn P. mit καὶ θεοῦ πατρός auf Gott als denjenigen zurückgeht, welcher in und mit dem Sohne als seinem Organe, auch bei der Berufung des P. zum Apostel mitwirkte*).

*) Christus ist der Vermittler der Apostelschaft des Paulus, in so fern Christus das Organ war, durch welches ihn Gott berief; aber auch Gott, welcher doch die Causa principalis war, kann unter dem Verhältniss von διά gedacht werden (vgl. 4₇ Lachm.), in so fern Christus οὐκ ἄνευ θεοῦ πατρός, sondern vielmehr durch die Wirksamkeit Gottes, d. i. durch Vermittelung des göttlichen Willens, der dabei bestimmend einwirkte auf den Act der Berufung (vgl. I Kor 1₁. II Kor 1₁. Eph 1₁. Kol 1₁. I Tim 1₁.

— Mit *θεοῦ πατρὸς* (welches zusammen die Natur eines Nom. Propr. hat, vgl. Phl 2_{11}. Eph 6_{23}. I Pt 1_2) ist nach dem Zusammenhange mit dem Vorangehenden und Folgenden (vgl. Röm 6_4) Gott als Vater Jesu Christi, nicht allgemein als Vater (de W., vgl. Hilg.), auch nicht als unser Vater (Paul., Ust., Wies.) zu denken. — *τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν* kann nicht dazu dienen, bloss Gottes Allmacht hervorzuheben (Olsh.), oder Jesu Auferstehung gegen die Juden zu behaupten (Chrys.), oder seine göttliche Hoheit anzudeuten (Math.), oder Gott als Urheber der Erlösung zu bezeichnen (de W.), oder an Jesus als Gottes Sohn und an Gott als unseren Vater Glauben zu erwecken (Wies.), oder dem Vertrauen auf eigene Gerechtigkeit zu begegnen (Luth.), was Alles dem bestimmten Zusammenhange mit *ἀπόστολος* nicht entspricht; andererseits kann der Zusatz nicht eine blosse Abweisung des Vorwurfs sein, dass P. Jesus nicht gesehen habe (Mor., Seml.), oder eine Geltendmachung seines Vorzugs, allein von dem erhöhten Christus berufen zu sein (Aug., Erasm., Bez.), weil die Auferstehung Christi in der Form eines Prädikates Gottes, nicht Christi erwähnt wird. Sondern indem die Auferweckung Christi durch Gott zunächst als dasjenige genannt wird, wodurch dieser seine Vaterliebe zum Sohne in der höchsten Weise erwiesen und ihn in die volle Sohnesstellung eingesetzt hat (Röm 1_4. vgl. Weiss, B. Th. § 77, b. c.), kommt sie zugleich als Herstellung der Möglichkeit in Betracht, dass P. durch den auferstandenen Christus berufen werden konnte, nachdem er von ihm während seines irdischen Lebens nicht berufen war (I Kor 15_8 ff. vgl. auch Beyschlag, StKr 1864. S. 225). — Die ganze Selbstbezeichnung also, die zu *Παῦλος* hinzutritt, ist nur durch das Bewusstsein der vollen apostolischen Auctorität getragen, gegensätzlich und geschichtlich beschreibend, was in anderen Briefen durch das einfache *κλητὸς ἀπόστολος* ausgedrückt wird.

1_2. *Καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί*) *und die sämmtlichen Brüder, die mit mir sind.* *ἀδελφοί* bezeichnet nichts weiter als Mitchristen, aber es sind nicht alle Christen des Ortes gemeint, an dem sich P. damals aufhielt (Erasm., Est., Grot., Calov., Schott u. A.). Dem würde besser die Ausdrucksweise entsprechen, dass P. *σὺν αὐτοῖς* sei; und dagegen spricht die Analogie aller übrigen neutestamentlichen Briefe, von denen keiner zugleich im Namen einer Gemeinde abgefasst ist. An das Presbyterium aber der Gemeinde zu denken

---

II Tim 1_1), ihn zu seinem Apostel machte. Vgl. Plat. Symp. p. 186 E.: *διὰ τοῦ θεοῦ τούτου κυβερνᾶται*, auch Röm 11_{36}: *δι' αὐτοῦ τὰ πάντα*. Win. S. 354 f.

(Bez.), ist durch nichts angezeigt. Vielmehr werden durch *σὺν ἐμοί* die hier Gemeinten in besondere nähere Verbindung mit der Person des Ap. gesetzt (vgl. 2_3 u. bes. Phl 4_{21}): die in meiner Gesellschaft befindlichen Mitchristen sind die damaligen Reisegenossen und Amtsgehülfen des P. Auch in vielen anderen Briefen hat er solche amtlichen Gefährten als Mitabsender genannt (I Kor 1_1. II Kor 1_1. Phl 1_1. Kol 1_1. I Th. 1_1. II Th 1_1). Und wie sonst thut er es auch hier nicht in dem Sinne, als hätten diese Brüder ihn zur Abfassung des Briefs beauftragt oder sich daran wirklich betheiligt, sondern um ihre Zustimmung mit dem Inhalt desselben zu bezeichnen. Die dadurch herbeigeführte Verstärkung seines Eindrucks war hier besonders den gal. Gegnern gegenüber von Bedeutung. Eben daher hat P. statt wie sonst die Namen der Mitabsender zu nennen*), welche den Galatern vielleicht, wenigstens theilweise, bekannt waren, etwa von seinem letzten dortigen Aufenthalte her oder anderweitig, hier vielmehr durch *πάντες* (welches übrigens keineswegs, wie Erasm., Olsh. u. A. meinen, eine sehr grosse Zahl voraussetzt) hervorgehoben, dass keiner seiner Gefährten jene Zustimmung zum Inhalt des Briefs ablehnte. Doch bedarf es der Annahme nicht, man habe gegnerischer Seits die Meinung verbreitet, in der eigenen Umgebung des Ap. stimme Jemand nicht mit ihm in seiner Lehre überein (Wies.); davon müssten sich wirkliche Andeutungen im Briefe finden. — *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατ.*) *den Gemeinden Galatiens.* Der Brief ist danach ein Rundschreiben an die Christen Galatiens, welche im Unterschiede von dem andersartigen Gemeindeverhältniss in Achaja (s. z. II Kor 1_1) mehreren selbstständigen Ortsgemeinden angehörten. Dass aber P. kein Ehrenprädicat hinzufügt (wie *κλητοῖς ἁγίοις* oder auch nur *ἐν θεῷ πατρί* etc. I. II Thess.), hat gleich dem Fortfall der sonst gewöhnlichen Danksagung seinen Grund darin, dass die eingetretenen Erfolge der judaist. Agitation in den galat. Gemeinden sein Vertrauen zu ihnen erschüttert und seinen Unmuth erregt haben (vgl. Chrys. u. A., auch Hilg., Wies., Phil.).

1_{3-5}. Begrüssung. — 1_3. *Gnade sei euch und Friede von Gott unsrem Vater und unsrem Herrn Jesus Christus***). *Θεοῦ πατρός ἡμῶν*) Gott der Vater Jesu Christi (1_1)

---

*) Was er ja gekonnt hätte, auch wenn der Brief ausnahmsweise eigenhändig von ihm geschrieben wäre (aber s. z. 6_{11}). Dies gegen Hofm.

) Das ursprüngliche *ἡμῶν* nach *πατρός* (ℵAP 17, 2 Handschr. der Vulg. Kopt. Vätt. WH im T. vgl. Röm 17. I Kor 1_3) wurde durch Conformation mit *θεοῦ πατρός* V. 1 weggelassen und theils überhaupt ganz gestrichen (67 u. a. Min. wen. Vätt.) theils hinter *κυρίου* gerückt (BD F G K L Min. Verss. u. Vätt. Tisch. Treg. bei WH. in Kl. a. R. Mey.),

ist durch ihn vermöge der den Christen zugetheilten *υἱοθεσία* auch ihr Vater geworden vgl. 4$_{26}$ ff. Röm 8$_{15}$. — Im Uebr. s. z. Röm 1$_{7}$ über den Eingangsgruss.

1$_{4}$*). Wie P. in der Zuschrift durch die Selbstbezeichnung als Apostel veranlasst war, gegenüber der judaistischen Bestreitung seine apost. Würde im eigentlichsten Sinne geltend zu machen, so führt ihn hier in der Begrüssung die Anwünschung von Gnade und Friede von Seiten Gottes und Christi dazu, im Gegensatze gegen die Gesetzesgerechtigkeit der Judaisten die von ihnen verkannte gottgewollte Abzweckung des Todes Christi auf Versöhnung und Herstellung des Kindesverhältnisses zu Gott sowie auf Befreiung vom Verderben zu betonen. — *τοῦ δόντος ἑαυτόν*) d. h. *welcher sich selbst* nicht vorenthalten (*ἐφείσατο* Röm 8$_{32}$), sondern *preisgegeben hat*, nämlich getödtet zu werden**), welche nähere Bestimmtheit dem christlichen Bewusstsein an sich und durch das hinzugefügte *περὶ τ. ἁμαρτ. ἡμ.* unzweifelhaft war, vgl. Mt 20$_{28}$. Eph 5$_{25}$. Tit 2$_{14}$. I Tim 2$_{6}$. I Mak 6$_{44}$ u. Wetst. z. St. — *περὶ τῶν ἁμαρτ. ἡμ.*) *in Betreff unserer Sünden* (Röm 8$_{3}$), wegen u. S., nämlich um sie zu sühnen. S. Röm 3$_{23}$ ff. Gal 3$_{12}$ ff. *περί* steht sachlich im Sinne von *ὑπέρ* (I Pt 3$_{18}$. Mt 26$_{28}$. Hbr 10$_{26}$. 13$_{11}$. Xen. Mem. 1, 1, 17. Eur. Alc. 176. vgl. 701. Hom. Il. *μ*, 243. vgl. *α*, 444; s. Buttm. Ind. ad Mid. p. 188. Schaef. App. Dem. I. p. 190. Bremi ad Dem. Ol. p. 188. Goth.); der Gedanke einer Stellvertretung liegt nicht in der Bedeutung der Präposition, sondern in dem ganzen Sachverhältniss. Hom. Il. *α*, 444: *Φοίβῳ — ἑκατόμβην ῥέξαι ὑπὲρ Δαναῶν* (den Danaern zu Gute), *ὄφρ' ἱλασόμεσθα ἄνακτα*. Uebrigens s. über *περί* und *ὑπέρ* vom Tode Jesu, von welchen bei P. immer letzteres, nie ersteres steht, wenn die Beziehung auf Personen ausgedrückt wird, z. I Kor 1$_{13}$. 15$_{3}$. — *ὅπως ἐξέληται ἡμᾶς* etc.) ist nicht etwa Ausführung des *περὶ τῶν ἁμ. ἡμ.* (Dalm.), sondern bezeichnet den weiteren Zweck, welche jene Selbsthingabe Christi zur Sühnung unserer Sünden erreichen sollte: *da-*

---

wo es aber nicht ächt sein kann, da sonst nirgends sich bei P. *κυρίου ἡμῶν* ohne Artikel findet; vgl. Weiss, Textkrit. S. 97 f.).

*) Für *περί* (Tisch., Treg., WH. a. R. nach ℵ*DFG 37) und gegen *ὑπέρ* (Elz. Weiss nach B ℵ^{c} 17. Pesch.) kann nicht die äussere Bezeugung entscheiden (Mey.), wohl aber der Umstand sprechen, dass in Verbindung mit *ἁμαρτ.* niemals *περί* für *ὑπέρ*, dagegen I Pt 3$_{18}$. Hbr 5$_{3}$ *ὑπέρ* als das in ähnlichem Zusammenhange gewöhnlichere später für *περί* eingesetzt wurde und hier das *ὑπέρ* durch *δόντος ἑαυτόν* nach I Tim 2$_{6}$. Tit 2$_{14}$ gefordert erschien. Vgl. Zimmer, Z. f. w. Th. 1881 S. 482. Ohne Grund streicht Weisse V. 4 f., Cram. die Worte *ὅπως ἐξέληται . . . πονηροῦ*.

**) Vgl. Clem. Cor. 1, 49: *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν*. Beispiele aus Griechen zu *ἔδωκεν ἑαυτόν* s. b. Dissen ad Dem. de cor. p. 348.

mit er uns befreite von dem gegenwärtigen bösen Weltalter. Unter dem *αἰὼν ἐνεστώς* hat man (Mey., Zöckl.) die leidensvolle und unsittliche, zunächst vor der Parusie hergehende, Zeit verstanden, die P. bei seiner Vorstellung von der Nähe der Parusie als bereits angegangen gedacht habe, also dieselbe Zeit, die anderwärts im N. T. *καιρὸς ἔσχατος* (I Pt 1_5), *ἔσχαται ἡμέραι* (Apg 2_{17}. II Tim 3_1), *ἐσχάτη ὥρα* I Joh 2_{18} heisse und im Rabbinischen קֵץ oder סוֹף oder אַחֲרִית הַיָּמִים Jes 2_2. Jer 23_{20}, Mich 4_1). Diese Erklärung ist aber abzuweisen. Denn *αἰών*, das eine abgeschlossene Weltperiode bezeichnet, ist zur Benennung jener der Parusie vorangehenden Uebergangszeit nicht passend und auch nie gebraucht. Die Wirkung des Versöhnungstodes Christi würde bei jener Auslegung hier eine durch den Zusammenhang nicht motivirte Beschränkung erhalten. Und die Bedeutung von *ἐνεστώς* nöthigt zu jener Erklärung nicht. Denn dass dies in der Profangräcität und im N. T. immer »im Eingetretensein befindlich« heisse (Mey.), ist nicht richtig. Da *ἐνιστάναι* intr. eintreten und drohend auftreten heisst, so bezeichnet das Part. Perf. gewöhnlich das, was gleichviel vor kurzer oder langer Zeit eingetreten ist mit der in die Gegenwart hineinreichenden Folge, dass es noch besteht, daher das Gegenwärtige. Nur selten steht das Perfektum von dem, was sich als drohend angekündigt hat; so im N. T. wol I Kor 7_{26}. II Th 2_2. Die erstere Bedeutung: gegenwärtig hat aber *ἐνεστώς* in der Regel, sehr häufig in der Profangräc. (z. B. Polyb. 1, 60. 75. 18, 38. Xenoph. Hell. 2, 1, 6. Jos. antiq. 16, 6, 2. vgl. die Erklärung des Phavorinus: *τὰ παρόντα*), im N. T. Röm 8_{38}. I Kor 3_{22}. 7_{26}. Hbr 9_9 und auch an dieser Stelle. Denn wie Röm 8_{38} *τὰ ἐνεστῶτα* dem *τὰ μέλλοντα*, so steht hier der *αἰὼν ἐνεστώς* offenbar gegenüber dem *αἰὼν μέλλων* Eph 1_{24} (Mt 12_{32}. Hbr 6_3), ist also dasselbe, was P. sonst *ὁ αἰὼν οὗτος* nennt Röm 12_2. I Kor 1_{20}. $2_{6.8}$. 3_{18} oder *ὁ νῦν καιρός* Röm 8_{38} oder *ὁ αἰὼν τοῦ κόσμου τούτου* Eph 2_2 (vgl. *ὁ νῦν αἰών* I Tim 6_{17}. II Tim 4_{10}. Tit 2_{12}). Dies gegenwärtige Weltalter reicht entsprechend der rabbinischen Unterscheidung des עוֹלָם הַזֶּה und des עוֹלָם הַבָּא als der vor- und nachmessianischen Weltperiode, wie sonst im N. T. (z. B. Mk 10_{30}. Lk 20_{35}), so auch bei P. bis zur Wiederkunft Christi, so aber, dass das durch Christi erste Erscheinung begründete Reich mit seinen Gliedern und Kräften innerlich jener Weltperiode nicht mehr angehört, die durch gottfeindliche Mächte beherrscht einen sündlichen Charakter hat, vgl. Röm 12_2. I Kor 2_6. 3_{18}. II Kor 4_4. Eph. 2_2. So heisst der *αἰὼν ἐν.* auch hier *πονηρός*, nach der Stellung dieses Wortes mit starker Betonung, um das zu bezeichnen, um desswillen

eine Befreiung von ihm durch Christus erforderlich war (Dalm.). Denn ἐξαιρεῖσθαι heisst hier nicht allgemein entnehmen (Hofm.), hinwegnehmen (Wies.) oder ausser Gemeinschaft setzen (Mey.), sondern wie meistens in den LXX. und immer im N. T. (Apg $7_{10.34}$. 12_{11}. 23_{27}. 26_{17}) aus einer Gewalt befreien. Diese Gewalt ist hier aber wol nicht die zur Sünde verführende Wirkung der Welt, so dass ein weiterer sittlicher Zweck des Versöhnungstodes Chr. genannt wäre (die meisten Ausleger seit Chrys.), sondern, was durch die Bezeichnung des gegenwärtigen Zeitalters näher gelegt wird, die Macht, mit welcher dasselbe in Folge seines sündlichen Charakters die ihm Angehörigen in das Verderben hineinzieht, daher an eine Erlösung von diesem auf Grund der sühnenden Wirkung der Selbsthingabe Chr.' in den Tod zu denken ist (Weiss, B. Th. 80 A. 7, Hofm., Dalm. vgl. de W., Wies., Mey.). — κατὰ τὸ θέλημα etc. *nach dem Willen Gottes unseres Vaters* gehört nicht zu πονηροῦ (Mathias), was einen paradoxen Gedanken ergäbe, aber wohl auch nicht bloss zum Finalsatz (Ust., Sch., Mey., Hofm., Wörn.), sondern in nächster Verbindung mit τοῦ δόντος zum ganzen Verse. Darauf führt das τ. θεοῦ κ. πατρ. ἡμ., das hier wie Ph 4_{20}. I Th 1_3. $3_{11.13}$ wohl nicht zu erklären ist: unseres Gottes und Vaters (Ligthf., Hofm., Wörn.), sondern nach Röm 1_7. I Kor 1_3. II Kor 1_2: Gottes der auch unser Vater ist. Diese Näherbezeichnung Gottes giebt nicht die Liebe als Motiv des θέλημα an (Mey.), sondern die Frucht seiner Verwirklichung durch das τοῦ δόντος etc. — Der Zurückführung des ganzen hier genannten Werkes Christi auf den Heilswillen Gottes entspricht auch die folgende, nur ihm geltende Lobpreisung.

1 5. *welchem sei die Ehre in die Ewigkeiten der Ewigkeiten! Amen!* Eine solche Doxologie knüpft P. in dankbarer Frömmigkeit auch sonst öfters an die Erwähnung der grossen göttlichen Heilsthaten. Vgl. I Tim 1_{17}. Röm 9_5. 11_{36}. 16_{27}. Eph 3_{21}. Hier hat dazu gewiss der Gedanke mitgewirkt, dass die judaist. Beeinträchtigung der Bedeutung, welche dem Versöhnungstode Chr.' nach Gottes Willen zukommt, diesem die ihm gebührende Ehre raubt. ἡ δόξα) nämlich mit dem Artikel ist die Ehre, welche wegen des Heilswillens Gottes ihm gebührt. Zu ergänzen ist dazu nicht ἐστί (Vulg., Hofm., Matthias), welches, wo keine Doxologie statt findet, dabeisteht (Röm 1_{25}. I Pt 4_{11}), sondern εἴη hier wie in den häufigen Doxologien bei den apost. Vätern z. B. Clem. Cor. I., 20. 38. 43. 45. 50. 58. (Vgl. das gangbare εὐλογητός sc. εἴη, Röm 9_5. Eph 1_3. Uebrigens s. z. Eph 3_{21}).

1 6—10. Eingang: P. spricht sein Befremden aus über den schnellen Abfall der Leser zu einem

falschen Ev., dessen Verkündiger, wer sie auch seien, er verdammen muss, weil er nicht Menschengunst, sondern Gottes Wohlgefallen sucht. — V. 6*). *Ich wundere mich, dass so schnell ihr euch wegkehret.* Diese Klage, über den Abfall der Leser von Gottes Gnade, tritt zu dem vorangehenden Lobpreis derselben in scharfen Gegensatz. Beides zusammen nimmt so gewissermaassen die Stelle der Danksagung für die den Lesern zu Theil gewordenen göttlichen Segnungen ein, welche sonst, mit Ausnahme des vorwiegend persönlich-apologetischen II. Kor.-Br. in allen Gemeindebriefen des P. auf die Begrüssung als Eingang folgt. Ihr Fehlen und der plötzlich eintretende Ausdruck des Befremdens zeigt, wie sehr die judaist. gesetzliche Richtung der galat. Gemeinden sein Vertrauen zu ihrem Glaubensstande erschüttert und ihn schmerzlich erregt hat. — θαυμάζω) findet sich oft auch bei Griechischen Rednern im Sinne des Befremdens über etwas Tadelnswerthes. Dem. 349. 3. Sturz Lex. Xen. II. p. 511. Abresch. Diluc. Thuc. p. 309. Aus d. N. T. vgl. Mk 6_6. Joh 7_{21}. I Joh 3_{13}. — οὕτω ταχέως) so sehr schnell (über οὕτω vgl. z. 3_3), ist nicht relativ zu fassen (so bald), als Bezeichnung des kurzen Zeitraums zwischen dem Beginn des Abfalls und einem vorangehenden Zeitpunkt, mag man darunter die Bekehrung der Galater (Calv., Ust., Olsh., Mey.), oder den erfolgreichen letzten Besuch des P. bei ihnen (Beng., Fl., Hilg., Wies., Wörn., Lips.), oder das Auftreten der Irrlehrer (Chrys., Oec., Theoph., Ellic., de W.) verstehen. Gegen die erste Erklärung spricht, dass der Abfall desto befremdlicher ist, je längere Erfahrung ihm vorangeht (vgl. 3_4), gegen jede relative Fassung, dass ein terminus a quo nicht angedeutet ist, auch nicht (wie Mey. zu Gunsten der ersten Auffassung behauptet) in dem ἀπὸ τοῦ καλέσαντος, das lediglich durch die Erinnerung, wovon der Abfall erfolgt, dessen Verwerflichkeit charakterisirt. Im N. T. steht ταχέως immer ohne Angabe eines terminus a quo, daher mit Ausnahme der Stellen, an denen es in Verbindung mit einem futur. Begriff die zeitliche Beziehung zur Gegenwart einschliesst (I Kor 4_{19}. Phl $2_{19.24}$. II Tim 4_9) in absoluter Bedeutung (Lk 14_{21}. 16_6. Joh 11_{31}. II Th 2_2. I Tim 5_{22}). So steht es auch hier: so rasch, so hastig, entweder allein von der Schnelligkeit, mit der sich die Galater ohne stärkeren Widerstand gegen die Verführung auf die schiefe Ebene zuerst locken liessen (Dalm.) oder mit Einschluss dieses Gedankens überhaupt in Bezug auf die rasche

) Die Auslassung von Χριστοῦ bei F G Tert. Cypr. Lucif. Victorin wie die Vertauschung mit θεοῦ bei 3. Min. Theodoret Orig. erklärt sich aus der alten unrichtigen Verbindung von Χρ. mit καλέσαντος.

Entwicklung, welche ihr Abfall von Anfang an genommen hat (Sch., Rück., Lightf., Hofm., Reithm., Weiss, vgl. Holst.). Für letzteres spricht das *μετατίθεσθε*), da dies Praesens die gegenwärtig noch fortdauernde Entwicklung des Abfalls bezeichnet. *μετατίθεσθαι*, im Act. versetzen, steht hier nicht passiv (Theod. Mopsv., Bez., Hofm.: sich abwendig machen lassen), mit Beziehung auf die Schuld der Irrlehrer, da diese näher angedeutet sein müsste, sondern in der gewöhnlichen medialen Bedeutung: seine Meinung ändern, andern Sinnes werden, und überh.: abfallen (mit *εἰς* App. Hisp. 17. Sir. 6_3, mit *πρός* Polyb. 26, 2, 6). S. Wetst. z. St. Kypke II. p. 273. Ast ad Plat. de Leg. p. 497. Aus d. LXX. Schleussn. s. v. u. aus Philo: Loesn. p. 325. Dass in dem Worte eine Anspielung auf den Namen Galatia liege (Hieron., Berth.), ist leere Erfindung. — *ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι X.*) Zu *ἀπό* hinweg von, vgl. II Mak 7_{24} u. s. überh. Kühn. II. 395, 1, 1, a. Nicht *τοῦ καλέσ. Χριστοῦ* gehört zusammen (Syr., Hier., Erasm. in der Version, nicht in der Paraphr. u. d. Annot., Luth., Calv., Grot., Beng., Mor., Fl.), wogegen nicht der Mangel des Artikels vor *Χριστοῦ* geltend zu machen ist (Matth., Schott, s. z. Röm. 9_5, vgl. auch I Pt 1_{15}), wohl aber, dass die Berufung bei P. (und überh. den App.) ständig als Gottes Werk erscheint (s. z. Röm 1_6 u. Weiss B. Th. 356 f.). Daher ist *τοῦ καλέσ.* auch nicht als Neutr. zu nehmen und auf das Ev. zu beziehen (Ew.), sondern *ὁ καλέσας* ist Gott, und *Χριστοῦ* gehört zu *ἐν χάριτι*: *von dem, der euch auf Grund der Gnade Chr.' berufen hat.* Das *καλεῖν* bezeichnet bei P. nicht bloss die Bestimmung zur messianischen *σωτηρία* (Mey.), sondern die Hinzuführung zur Mitgliedschaft der Christengemeinde (Weiss B. Th. § 88) mit Gewährleistung der gegenwärtigen (I Th 2_{12}. 4_7. Gal 5_{13}. Eph 4_4) und zukünftigen Güter (I Kor 1_9) des Gottesreiches (I Th 2_{12}). Diese Berufung vollzieht sich nach P. durch die Verkündigung des Ev. (II Th 2_{14}. Eph 3_6). Dem entspricht es, dass hier dem *καλέσας ἐν χάρ. Χρ.* das *ἕτερον εὐαγγ.* der judaist. Irrlehre entgegengesetzt wird. Denn die *χάρις Χριστοῦ* ist so als dasjenige gedacht, dessen Verkündigung im rechten Ev. die Berufung vermittelt hat; näher ist sie nach V. 4. die von den sündigen Menschen unverdiente Huld Chr.' nach welcher er sein Leben zu ihrer Versöhnung hingab. *ἐν* ist daher nicht für *εἰς* gesetzt (Vulg., Tert., Cypr., Ambr., Bez., Borg., Rück., Holst.), so dass vielmehr durch Redekürze *ἐν* das Ergebniss der Richtung mit einschlösse (s. Win. § 50, 4). Das wäre nur möglich, wenn *χάρις* hier Gnadenstand bedeutete, wogegen schon das *Χριστοῦ* entscheidet. Sondern *ἐν* ist entweder instrumental zu fassen, (Mey.): durch die (verkündigte) Gnade Chr.' oder wohl noch besser in der Bedeutung:

auf Grund von (Wies., Weiss, vgl. Röm 5_{15}). Zur Artikellosigkeit von χάριτι s. Win. § 19, 2, b. — Durch diese Darstellung der Hinwendung zur judaistischen Gesetzeslehre wird deren gottwidriger Charakter hervorgehoben (vgl. schon Chrys. u. Theodoret). Da nämlich durch jene die Bedeutung der im Versöhnungstode Chr.' bewiesenen Huld desselben geschmälert wird, ist die Zuwendung zu ihr der auf jene Huld Chr.' begründeten göttl. Berufung entgegen und insofern ein Abfall von dem Gott, der so die Berufung vollzogen hatte. Andrerseits ist sie ein Abfall εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον) *zu einem andersartigen Evangelium.* Als Evangelium bezeichnet damit P. die Judaistische Lehre, insofern sie das Messian. Heil zu vermitteln vorgab, also sich als ein Ev. geltend machte, ein andersartiges aber, nämlich im Verhältniss zu dem den Galatern bei ihrer Berufung verkündeten, nennt P. es darum, weil dort statt der Huld Chr.' vielmehr das Gesetz zur entscheidenden Grundlage des Heils gemacht wurde. Zwar kann ἕτερος auch gleich ἄλλος einen Anderen der Zahl nach bezeichnen; im N. T. ist dies sogar die gewöhnliche Bedeutung (vgl. Grimm's Lexic. zu d. W.), in unserem Briefe steht es so 1_{19}. 6_4. Sein specifischer Sinn aber ist: andersartig; diesen hat es in der Profangräcität seit Homer: Plato Conv. p. 186 B (ἕτερον καὶ ἀνόμοιον), Dem. 911, 7, Soph. Phil. 501, O. C. 1446, Xen. Anab. 6, 4, 8 (u. dazu Krüger), in der jüd. alex. Gräc.: Sap 7_5. Jdt 8_{20}; öfters im N. T. vgl. bes. I Kor 12_8—$_{10}$. 14_{21}. 15_{40}. II Kor 11_4. Phl 3_{15}. Apg 4_{12}, auch Röm 7_{23}. Mk 16_{12}. Lk 9_{29}. Dass in letzterer Bedeutung das Wort auch hier steht, ergiebt sich aus dem Gedanken dieses V. sowie aus dem Gegensatz von ἄλλο im folg. V.

1_7*). Das eben gesagte εἰς ἕτερ. εὐαγγ. war ein paradoxer Ausdruck, da es doch nur Ein Ev. im wahren Sinne giebt; er scheint das Vorhandensein mehrerer εὐαγγέλια vorauszusetzen, dient aber nur dazu, das irreleitende Treiben der Judaisten in's Licht zu stellen, und in diesem Sinne erklärt ihn nun der Ap. näher. — ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο, εἰ μή etc.). Die Annahme, ὅ οὐκ ἔστιν ἄλλο sei als Parenthese gedacht und εἰ μή τινες etc. hänge von θαυμάζω ab (C. a. Lap. Sch.), ist eine willkürliche Künstelei. Unmöglich ist auch, das ὅ οὐκ ἔστιν ἄλλο allein mit εὐαγγέλιον zu verknüpfen und den Sinn zu finden, dass es ausser dem einen wahren Ev. kein anderes gäbe (so schon die Marcioniten nach Chrys. z. u. St., Pesch., Chrys., Oec., Theodoret, Er., Luth., Cast., Bez., Wolf, Beng., Mor., Koppe, Borg., Fl., Ust., de W., Hilg. auch wieder ZwTh. 1883, 307,

*) Ohne Grund wollen Baljon u. Cramer ὅ οὐκ ἔστιν ἄλλο als sinnstörende Einfügung streichen, Van de Sande-Bakhuyzen u. Man οὗ corrigiren.

Reithm. u. wie es scheint auch Lips.). So das ἕτερον von der Beziehung des folgenden Relativs auszuschliessen geht um so weniger an, da jenes den Hauptnachdruck hatte. Eher wäre es sprachlich zulässig, das ὅ auf den ganzen vorangehenden Satz zu beziehen, so dass die Worte bedeuten würden, mit jenem Abfall zum Judaismus habe es keine andere Bewandniss, als die, dass es gewisse Leute gäbe, welche u. s. w. (Grot., Homb., Win., Rück., Olsh., nicht Calv. u. Cal.). Dagegen spricht aber, dass dann vor μή ein ὅτι nicht zu entbehren, die auffallende Anknüpfung mit ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο unmotivirt und der Gedanke, die Thatsache des Abfalls sei das Dasein gewisser Leute, zu unlogisch wäre. Vielmehr fordert die deutliche feinsinnige Beziehung zwischen ἕτερον und ἄλλο, das relative ὃ mit dem vorangehenden ἕτερον εὐαγγέλιον zu verbinden. Dann ist aber nicht zu erklären: welches andersartige Ev. in nichts anderem besteht als (Vömel ähnl. Calv.); dann müsste es heissen εἰ μή τινες ohne εἰσιν oder εἰ μὴ ὅτι — εἰσιν (vgl. II Kor 12$_{13}$). Das ἄλλο hat vielmehr seine durch das deutsche »als« ausgedrückte gegensätzliche Beziehung offenbar rückwärts auf das durch καλέσ. εν χάρ. Χρ. bezeichnete und durch ἕτερον εὐαγγ. vorausgesetzte wahre Ev. Die Worte bedeuten also: *welches ἕτερον εὐαγγέλιον*, zu dem ihr abfallt, *nicht ein anderes ist*, nicht ein zweites neben dem, mittelst dessen ihr berufen wurdet, — *abgesehen davon, dass es gewisse Leute giebt, welche euch verwirren.* Der Nachdruck liegt zunächst auf οὐκ und dann auf ἄλλο, so dass P., nachdem er vorher gesagt hat εἰς ἕτερον εὐαγγ., nun die Paradoxie dieses Ausdrucks corrigirend, die Einheit des Ev. wahrt und das mit ἕτερον εὐαγγ. benannte genauer nur als Verkehrung des Einen, als Mittel der göttlichen Berufung gebrauchten, bezeichnet. Im Gegensatz zu ἕτερος andersartig ist also ἄλλο hier ein anderes der Zahl nach. — εἰ μὴ heisst nicht einfach: aber, oder: sondern, in welcher Bedeutung es hier besonders die Meisten von denjenigen Auslegern nehmen, welche ὅ bloss auf εὐαγγέλιον zurückbeziehen wollen. Die stehende Bedeutung ist nisi (vgl. Hom. Od. μ, 325 f.: οὐδέ τις ἄλλος γίγνετ' ἔπειτ' ἀνέμων, εἰ μὴ Ζεφύρός τε Νότος τε, u. d. Stellen b. Poppo ad Thuc. III 1 p. 216); und diese Bedeutung hat es auch hier (vgl. Blass 211 u. 249), ohne dass dabei eine Redekürze anzunehmen ist (Matth: für εἰ μὴ ἄλλο ἐστὶ διὰ τοῦτο, ὅτι τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες etc.)*). Gemeint

*) Fritzsche ad Mk 6$_5$ nimmt εἰ μή ironisch, und τινές in dem bekannten Sinne: Leute von Belang (s. z. Apg 5$_{36}$ u. Herm. ad Viger. p. 732): »nisi forte magni est facienda eorum auctoritas, qui etc.« Aber der folgende Artikel macht diese Erklärung keineswegs nothwendig (s. nachher); ferner braucht P. in jenem Sinne nur das Neutr. (s. 2$_6$. 6$_3$.

ist: kein zweites Ev., wenn man nicht etwa ein solches in den bewussten Personen sehen will, die das eine wahre Ev. verderben. Indessen ist (was Mey. nicht thut) anzuerkennen, dass die Bedeutung von εἰ μὴ hier wie zuweilen auch sonst im N. T. etwas abgeschwächt ist und sich dem Sinne von »sondern nur« annähert (Dalm.) vgl. 2$_{16}$. Mt 12$_4$. Lk 4$_{26}$. I Kor 7$_{17}$. Apk. 9$_4$. 21$_{27}$. In Wahrheit kann man nämlich in den bewussten Personen ein zweites Ev. nicht sehen, also ist das, was P. als ein andersartiges Ev. bezeichnet hatte, eigentlich kein zweites Ev., sondern nur das Treiben der bewussten Verkehrer des rechten Ev. τινες) braucht P. öfters nicht ohne einen Ton der Geringschätzung von seinen Gegnern Röm 3$_8$. I Kor 4$_{18}$. 15$_{12}$. II Kor 3$_1$. — οἱ ταράσσοντες ὑμᾶς) Ob das Partic. mit Artikel die τινές als diejenigen, denen das ταράσσειν der Galater charakteristisch ist, als die sich damit abgebenden, damit umgehenden Leute bezeichnen soll (so mit vielen Anderen Mey., der das sehr gewöhnliche εἰσὶν οἱ λέγοντες, auch Lk 18$_9$. Kol 2$_8$. Win. § 18, 3. Krüger § 50, 4, 3. Fritzsche Quaest. Luk. p. 18. Dissen ad Dem. de cor. p. 238 dafür anführt), ist zweifelhaft. Vielleicht dient das Partic. mit Artikel hier wie anderwärts im N. T. nur dazu, den im Attischen in solchen Fällen gebrauchten Relativsatz zu ersetzen (Blass 238). Zu ταράσσειν, vom Verwirren des Glaubens und der Grundsätze, vgl. hier und 5$_{10}$ besonders Apg 15$_{24}$. Sir 28$_9$. — καὶ θέλοντες μεταστρέψαι) *und verkehren wollen das Evangelium von Christus.* — Der Artikel vor ταρ. bezieht sich auch mit auf θέλοντες (s. Seidl. ad. Eur. El. 429. Fritzsche ad Matth. p. 52. Kühner ad Xen. Mem. 1, 1, 19). Durch letzteres wird angedeutet, dass während die Verwirrung der Galater Seitens der Judaisten wirklich eingetreten war, ihr Streben erfolglos geblieben war, durch ihre Gesetzespredigt die christl. Gnadenverkündigung zu verdrängen und so das Ev. umzukehren, d. h. so zu verändern, dass es eine ganz entgegengesetzte Beschaffenheit bekommt. Vgl. LXX. I Sam 10$_9$. Sir 11$_{31}$ Hom. Il, o, 203. Dem. 1032. 1. — τὸ εὐαγγ. τοῦ X.) S. überh. z. Mk 1$_1$. Der Genit. ist hier weder allein noch, was garnicht angeht, zugleich (Dalm.) gen. auctoris, sondern wie I Th 3$_2$ gen. objectivus (von Chr.), so dass der für das ächte Ev. charakteristische Inhalt (die χάρις χριστοῦ V. 6) angegegeben wird.

1 8*). Ueber die im Vor. bezeichneten galatischen Geg-

I Kor 3$_7$); endlich liebt er es, gerade Irrlehrer, Gegner u. s. w. mit τινές, d. i. quidam, quos nominare nolo (Herm. ad Viger. 1, 1), zu bezeichnen; s. I Kor 4$_{18}$. II Kor 3$_1$. Gal 2$_{12}$. I Kor 15$_{12}$. I Tim 1$_3$.

*) Die von Weiss auf Grund von B 115 gegen alle übrigen Editoren bevorzugte Lesart κἄν statt καὶ ἐάν ist nicht hinreichend gesichert. Nach

ner seiner Verkündigung spricht nun P. sein Urtheil aus in Form eines Flucherkenntnisses, das sie nicht direct sondern durch Vermittlung eines Schlusses a majori ad minus, aber gerade dadurch um so sicherer und stärker trifft. Diese Verwünschung schliesst sich an die letzten vorangehenden Worte gegensätzlich an. Denn *ἀλλά* steht nicht in der Bedeutung: sondern, im Gegensatz gegen *οὐκ ἐστιν ἄλλο* (Hofm.), welches ja bereits durch *εἰ μή* etc. seine volle Erledigung gefunden hat. Vielmehr tritt es dem *τινές εἰσιν οἱ ταράσσοντες* etc. im Sinne eines energischen aber gegenüber: »Es giebt Manche u. s. w.; *aber selbst wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Ev. verkündete im Gegensatz gegen das, was wir euch verkündet haben: der sei verflucht!*« — *καὶ ἐάν*) gehört zusammen: sogar in dem Falle wenn. S. Herm. ad Viger. p. 832. Hartung Partikell. I. 140 f. — *ἡμεῖς*) geht zunächst und hauptsächlich auf den Ap. selbst, schliesst aber auch seine Genossen ein, nämlich die *σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί* V. 2, dagegen nicht schon seine Gefährten bei der Galat. Gemeindegründung (Hofm.), auf welche den Leser erst das nachherige *εὐηγγελισάμεθα* führt. — *ἄγγελος ἐξ οὐρανοῦ*) gehört zusammen: ein Engel *οὐρανόθεν καταβάς* (Hom. Il. *λ*, 184). Vgl. *ἄγγελοι ἐν οὐρανῷ* Mt 22$_{30}$. Verwirft P. die eigene und selbst die übermenschliche Engel-Auctorität (vgl. I Kor 13$_{1}$) für den angenommenen, obschon natürlich als ganz unwahrscheinlich gedachten, Fall als verflucht*), so ist jeder ohne Ausnahme (vgl. *ὅστις ἐὰν ᾖ* 5$_{10}$) demselben Fluche in demselben Falle unterworfen. Nicht entschiedener als so konnte die Gewissheit bekräftigt werden, dass kein anderes Ev., als das vom Ap. den Lesern verkündigte, das wahre sei. — *παρ' ὃ εὐηγγελισ. ὑμῖν*) Dieses *ὅ*, welches nicht durch *εὐαγγέλιον* zu erklären ist (Sch., Fl., Hofm.) ist einfach: was, nämlich, wie der Context ergiebt, als Inhalt des Ev.:

οὐρανοῦ ist zu lesen der Conj. Praes. *εὐαγγελίζηται* (BDFGHL 17. Elz., Lchm., Tisch. VII. Treg., Zim. unterstützt auch durch das Schreibversehen *εὐαγγελίζεται* bei KP und einigen Min.) und nicht der Conj. Aor. *εὐαγγελίσηται* (ℵA Tisch. VIII. WH. Nestl.), was wohl durch *εὐηγγελισάμεθα* veranlasst ist. — Das bei ℵ^{c}AD^{c}KLP Ital., Pesch., Heracl., Vulg., Copt., Elz., Lchm., Tisch. VII. Treg., WH. i. Kl. auf *εὐαγγελίζηται* folgende *ὑμῖν* ist aus *εὐαγγελισάμεθα ὑμῖν* früh eingekommen, dann durch Conformation mit *ὑμᾶς εὐαγγελίζεται* V. 9 vorangestellt (BH. Weiss) oder in *ὑμᾶς* verwandelt (D*) oder beides zugleich (bei 2 Vätt.) während das gänzliche Fehlen eines Objekts (bei ℵ*FG Boern. lat. mehreren Vätt. Tisch. VIII. Zim.) sich durch die sachliche Unangemessenheit eines solchen und die Unsicherheit seiner Form u. Stellung als ursprünglich erweist. — Marc. las V. 6 u. 9 nur: *κἄν τε ἡμεῖς ἢ ἄγγελος εὐαγγελίσηται ὑμῖν παρ' ὃ παρελάβετε ἀνάθεμα ἔστω*, ebenso Man.

*) Vgl. Ignat. ad Smyrn. 6, wo auch von den Engeln gesagt wird: *ἐάν μὴ πιστεύσωσιν εἰς τὸ αἷμα Χριστοῦ, κἀκείνοις κρίσις ἐστίν.*

über das hinaus, was wir u. s. w. (Bernhardy 259.) Dies kann an sich sowohl praeterquam bedeuten (Vulg., Chrys., Oec., Theoph., Er., Bez., Cal., Ramb., Reithm., die älteren Protestanten z. Th. in dogmat. Interesse zur Bestreitung der kath. Tradition, s. Cal. u. Est.), als auch contra (so Theodoret. u. die älteren Katholiken zum Schutz der Tradition, Grot. u. V. auch Win., Rück., Ust., Matthies, Schott, B.-Crus., de W., Wies., Hofm., Zöckl., Weiss, Dalm.). S. für Beides Matthiae 1381. Win. § 49, g. Hier führt aber der Zusammenhang (V. 6: ἕτερον εὐαγγ.) auf den letzteren Sinn, den der specifischen Verschiedenheit. Vgl. Röm 16_{17}. — εὐηγγελισάμεθα ὑμῖν) nämlich ich und meine damaligen Begleiter, bei eurer Bekehrung (vgl. παρελάβετε 1_9). Der Nachdruck aber liegt auf παρ'. — ἀνάθεμα ἔστω) so soll er ein dem göttlichen Zorne Verfallener sein! (חֵרֶם, dasselbe was κατάρα u. ἐπικατάρατος 3_{13}: s. z. Röm 9_3). Gegentheil: 6_{16}. An den später in der Kirche (Suicer. Thes. 1. p. 270) mit ἀνάθεμα ausgedrückten Begriff der Excommunication zu denken (Grot., Seml., Ros., B.-Cr., Klosterm., Probleme i. Aposteltexte S. 233), ist gegen den Gebrauch des N. T. (Röm 9_3. I Kor 12_3. 16_{22}) und hier noch deshalb verkehrt, weil ja im Vordersatze auch ein falsch lehrender Engel gesetzt ist. Vgl. vielmehr 5_{10}: βαστάσει τὸ κρῖμα, II Th 1_9. S. überh. Wies. S. 39 ff. Die imperative, nicht etwa bloss anwünschende, Form (er soll sein) ist Ausdruck der apost. Befugniss.

1_9. Denselben Fluch wiederholt P., nur in allgemeinerer Form, mit Hinweisung auf eine schon früher geschehene Aussprechung desselben zum Erweise, dass sein scharfes Wort keine Uebereilung war (Beng.) und zur Erhöhung des feierlichen Ernstes. — ὡς προειρήκαμεν) *Wie wir zuvor gesagt haben.* Dies auf 1_8 zu beziehen (die meisten Aelt, auch Fl., Win., Matth., Neand., Dalm.), wäre an sich wol möglich (gegen Mey.), wie aus II Kor 7_3, (vgl. Eph 3_3. Röm 3_9) hervorgeht. Aber das καὶ ἄρτι spricht dafür, dass προειρήκαμεν hier (wie 5_{21}. II Kor 13_2. I Th 4_6) auf eine frühere Zeit im Gegensatz zur Gegenwart zurückblickt. Es geht also offenbar auf eine Anwesenheit des P. in Galatien, bei welcher er den gleichen Fluch ausgesprochen hat (Pesch., Hieron. u. d. meisten Neueren); vgl. 5_3. Und zwar ist nicht an die erste Anwesenheit (Hofm.) sondern die zweite zu denken, da die Schärfe des Ausdrucks in Form einer Verwünschung ergiebt, dass es sich nicht um eine bloss vorbeugende Absicht, sondern um die Bekämpfung einer bereits eingetretenen Gefahr handelte. — καὶ ἄρτι πάλιν λέγω) ist Nachsatz*): *so sage ich auch jetzt* (im gegenwärtigen Moment)

*) Rückert's Construction, nach der ὡς—λέγω zusammen Protasis sein

wiederum: so dass also πάλιν auf die Zeit zurücksieht, welcher jenes προ galt. Der Wechsel zwischen dem Plural προειρήκαμεν und dem Singular λέγω könnte hier daraus erklärt werden, dass P. dort auch an seine damaligen Gefährten, hier an sich allein denkt. Indessen hat P. sonst auch für sich allein den Plural als Schriftsteller-Plural gebraucht (wie mit Einschränkung auch Blass 162 zugiebt) und zwischen diesem und dem Singular ohne erkennbaren Grund plötzlich gewechselt vgl. II Kor 1_{13} f. 23; 5_{11}; 10_2; 11_{21}; Ph 3_{17} (Dalm. vgl. Haupt, z. Verständn. des Apostolats i. N.T. 1890, 111). — εἴ τις ὑμᾶς etc.) *wenn Jemand euch Ev. verkündigt im Gegensatz zu dem, welches ihr empfangen habt, der sei verflucht!* Dass P. statt des ἐάν mit Conj. 1_8 hier das positive εἰ mit Ind. setzt, geschieht darum, weil hier nicht wie 1_8 ein unwahrscheinlicher Fall als möglich gedacht, sondern auf einen wirklichen Fall Bezug genommen wird. Darin liegt aber keineswegs eine Klimax des Ausdrucks (Mey., Phil., A.). Vielmehr, da das καὶ ἐάν, selbst wenn, 1_8 dazu diente, den äussersten Fall zu setzen, von dem auf den wirklichen Fall desto sicherer zu schliessen ist, so ist die Androhung des Fluches dort dem Ausdruck nach schärfer als hier. Und das ist daraus wol zu begreifen, dass sich jene erstere Verwünschung auf die gegenwärtige Verschärfung der judaist. Agitation, diese, jetzt nur wiederholte, ursprünglich auf eine frühere unentwickeltere Phase derselben bezieht. Nur die Wiederholung des früheren Ausdrucks enthält an sich eine Verschärfung. — Ueber εὐαγγελίζεσθαι mit Accus.*), welches bei P. nur hier vorkommt, s. Lobeck ad Phryn. p. 268. Blass, Gr. 88 f. — παρελάβετε) steht hier wie oft von dem, was man durch Belehrung bekommt (s. Kypke II. p. 222) u. zwar hier nicht wie I Kor 15_1. Joh. 1_{11}. Phl 4_9 im Sinne des activen Annehmens, sondern wie V. 12. I Th 2_{13}. I Kor 15_3 u. a. in demjenigen des passiven Empfangens, wofür der Parallelismus mit εὐηγγελισάμεθα 1_8 entscheidet.

1_{10}**). *Denn suche ich jetzt Menschen zu gewinnen oder Gott?* Nicht der zwiefach ausgesprochene Fluch überhaupt ist es, wofür P. begründenden Aufschluss giebt (Mey.), sondern dies, dass er den früher unbestimmter gedachten Fluch jetzt mit noch deutlicherer Beziehung auf bestimmte Personen wieder-

und der eigentliche Nachsatz: so ist es in der That, vor εἴ τις fehlen soll, ist ganz unnatürlich.

*) Die Absichtlichkeit, welche Beng. in dem Wechsel von ὑμῖν 1_8 und ὑμᾶς 1_9 findet: »evangelio aliquem instruere convenit insultationi falsorum doctorum«, ist grundlos: denn eben so vermessen konnten sie auch sagen: evangelium praedicavimus vobis! Der Wechsel ist zufällig.

) Das γάρ nach εἰ bei $D^{bc}KLP$ Elz., Tisch. VII. ist nach entscheidenden Zeugen (ℵABD*FG 17. 67) fortzulassen, es ist eingefügt zur Herstellung der Verbindung, aber sachlich unrichtig.

holt (vgl. Hofm., Dalm.). Dass er so strenge verfährt, hat seinen Grund darin, dass er gegenwärtig selbstverständlich nicht Menschen für sich zu gewinnen sucht sondern Gott. Und dass dies selbstverständlich ist, wird durch die rhetorische Frage bezeichnet. Nach dieser Auffassung ist das γάρ in seiner gewöhnlichen begründenden Bedeutung völlig passend. Daher ist die Vermuthung unmotivirt, γάρ diene hier nur dazu, die Frage zu verstärken: »gewinne ich denn jetzt Menschen für mich?« (Zimmer G. u. A. 70 ff., Schlatt., unentschieden Dalm., alle diese mit Annahme einer Beziehung auf entsprechende Verläumdungen; s. nachher). — ἄρτι) hat den Hauptnachdruck und ist nicht (wie früher gewöhnlich, auch Wies.) in weiterem Begriffe von des Ap. christl. Zeit überhaupt zu fassen, sondern (so Beng., de W., Ellic., Hofm., Ead., Wörn., Phil.) von dem jetzigen Moment des Briefschreibens. Denn es entspricht dem in letzterer Bedeutung gebrauchten ἄρτι 1 9; und im klass. Griechisch, wie im N. T. vertritt ἄρτι nie das weitere νῦν, wird daher auch nie, wie dieses (2 20. II Kor 5 16) bei P. von der Bekehrung an datirt, auch nicht I Kor 13 12, sondern lässt aus dem allgemeineren Umfang des νῦν gerade den gegenwärtigen Moment hervortreten (wie in dem klass. νῦν ἄρτι Plato Polit. p. 291. B. al.). Eben jetzt, will P. sagen, da er durch die neu verstärkten Angriffe auf das von ihm verkündete Ev. zu diesem Schreiben veranlasst wird, könne er nicht durch höfliche Rede seine Gegner zu begütigen und überhaupt nicht Menschen, sondern nur Gott zu gewinnen suchen. — ἀνθρώπους πείθω*) kann nicht erklärt werden: suadeone secundum homines (Calv.), was ganz willkührlich ist. Es kann aber auch nicht bedeuten: humana suadeo oder doceo (Erasm., Luth.**), Bez., Vatabl., Gom., Cram., Michael.) oder: suadeone vobis, ut hominibus credatis (Piscat., Par., Calixt) oder: bringe ich Menschen, eine Lehre von Menschen, zur Glaubensüberzeugung? (Hilg. ZwTh. 1860. 215, Holst. I 332 ff., II 67. 139). Die solchen Auffassungen zu Grunde gelegte Erklärung von πείθειν τινα im Sinne von πείθειν τι, nach welcher der persönliche Accusativ unter den Gesichtspunkt der Sache treten würde, widerspricht dem Sprachgebrauch und würde höchstens den Sinn ergeben: mache ich Menschen durch Verkündigung zum Gegenstand der Glaubensüberzeugung, welcher Sinn doch unpassend wäre und insbesondere dem parallelen ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν nicht entspräche.

*) Dass Mey. das Praesens erklärt: ich gehe damit um, lasse es mein Geschäft sein, hängt mit seiner irrigen Fassung von ἄρτι zusammen.

**) So in der kürzeren Auslegung des Gal.-Br., dagegen im grösseren Kommentar: divina doceo, non humana, hoc est, quod mea doctrina non quaero hominum favorem sed dei misericordiam.

Vielmehr heisst *πείθειν τινα* hier wie sonst immer Jemanden überzeugen, überreden, sei es nun durch Worte oder sonstwie; und zwar bezeichnet es hier näher, wie aus dem Zweck dieser Worte, die Härte des Fluches zu rechtfertigen, aus dem folgenden *ἢ τὸν θεόν* und aus dem parallelen *ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν* hervorgeht: für sich gewinnen, Jemandem zu Liebe reden. So steht es auch Apg 12 20 (s. Kypke dazu) u. oft bei Klassikern*). (So erklären im Wesentl. auch Chrys., Theophyl., Beng., u. d. meisten Neuer., auch Hilg. Komm. u. Einl. i. N. T.). — *ἀνθρώπους* ist zwar (was Mey. läugnet) offenbar in besonderer Beziehung auf Einzelne, nämlich nicht die Urapostel (Lips.) sondern die galat. Gegner gedacht (Hofm.), aber allgemein ausgedrückt: irgend welche Menschen. — *πείθω***) als Konjunktiv zu fassen in der Bedeutung: soll ich denn Menschen zu gefallen suchen oder Gott (Dalm.) ist unnatürlich und nicht motivirt, da die Meinung, indikativisch könne der Satz nicht zur Begründung von V. 9 dienen, unbegründet ist (s. vorher). Es heisst also: suche ich Menschen zu gewinnen. Die Annahme, P. nehme hiemit Rücksicht auf einen Vorwurf der Gegner, dass er die Galater oder überhaupt die Heiden für sich zu gewinnen suche, indem er ihnen das Gesetz erlasse (Zimm. a. a. O., Schlatt., Weiss, vgl. Dalm.) ist durch den Zusammenhang nicht angezeigt. — *ἢ τὸν θεόν*) ist natürlich dem vorangehendem *ἀνθρ. πείθω* analog zu erklären, also nicht auf die Verkündigung einer Offenbarung von Gott (Holst.) oder dgl. zu beziehen, sondern es heisst: oder (suche ich) Gott (zu gewinnen)? Dieser zweite Theil der Frage erwartet eine bejahende Antwort, wie der erste eine verneinende. Gott sucht P. zu gewinnen durch seine gegenwärtige energische Vertheidigung des Ev.: daher kann er dessen Zerstörer nicht schonen. — *ἢ ζητῶ ἀνθρώποις ἀρέσκειν; εἰ ἔτι ἀνθρώποις ἤρεσκον* etc.). Auf die Frage: *oder bemühe ich mich, Menschen zu Gefallen zu leben?*)***) welche im Verhältniss zum Vorigen nicht tautologisch, sondern allgemeiner ist, giebt das Folgende die verneinende Antwort: *wenn ich noch Menschen zu Gefallen lebte, so wäre ich Chr.' Diener nicht. ἀρέσκειν* bedeutet sowohl gefallen, das Wohlgefallen Jemandes besitzen, als auch Jemandem zu Gefallen leben, sich so verhalten, wie man es zur Erlangung von Jemandes Wohlgefallen dienlich weiss. Dasselbe Wort nun

---

*) Vgl. insonders zu *πείθειν θεόν* Pind. Ol. 2, 144. Plat. Pol. 3. p. 390. E. 2. p. 364. C. Eur. Med. 964, auch die Stellen aus Joseph b. Krebs.

**) S. Anm. 1 S. 49.

***) Im Vorigen *πείθω* als Indikativ, hier dagegen *ζητῶ* als Konjunktiv zu erklären: oder soll ich danach trachten? (Weiss) geht wegen des Parallelismus zwischen beiden Fragen nicht wol an.

bei ἀρέσκειν in der ersten, bei ἤρεσκον in der zweiten Bedeutung zu fassen (Rück., Ust., Sch., B.-Cr., Lips.) geht nicht an, da durch dieses das erstere aufgenommen wird. Ebensowenig aber darf man beidemal die erste Bedeutung annehmen (Mey. mit Win., dem er fälschlich die entgegengesetzte Ansicht zuschreibt, Fritzsche, de W., Ead. Wörn., Phil., Dalm.). Denn abgesehen davon, dass ἀρέσκειν bei P. sonst jedenfalls meistens (Röm 15 1. 2. 3. I Th 2 4. 4 1), ja wahrscheinlich immer, in der zweiten Bedeutung steht (vgl. auch ἀνθρωπάρεσκος Eph 6 6), ist hier nur diese im Bedingungssatze gut anwendbar. Des Herrn Wort (Mt 6 24), Wehe (Lk 6 26) und Vorgang (Joh 6 41), sowie des P. Bewusstsein, ein Gegenstand menschlichen Hasses zu sein (I Th 2 4 ff.) und darin ein Zeichen des Knechtes Gottes sehen zu dürfen (II Kor 6 4 ff. 11 23 ff. I Kor 4 9), das Alles (worauf Mey. verweist) kann P. berechtigen zu läugnen, dass er allen Menschen, kaum aber, dass er überhaupt irgend welchen Menschen gefalle, selbst wenn man es auf die natürlichen Menschen beschränken wollte (Dalm.). Man wird daher ἀρέσκειν beidemal in der Bedeutung »zu Gefallen leben« nehmen müssen. Dann ist der Wechsel von ζητῶ ἀρέσκειν und dem einfachen ἤρεσκον freilich nicht durch einen Fortschritt vom Versuch zum Ergebniss (Mey.) aber ganz genügend durch das Bestreben motivirt, die Schwerfälligkeit des Ausdrucks zu vermeiden, die durch Wiederholung des ζητεῖν entstanden wäre. Wenn aber P. sich jede Menschengefälligkeit abspricht, so ist diese, da der Ton, welcher auf dem zweifachen ἀνθρώποις und dann auf Χριστοῦ liegt, nicht jede Cautele als ungehörig erscheinen lässt (Mey.), sondern eine solche nahe legt, als ausschliessliche, allein um der Menschengunst willen erstrebte, gemeint. Nur so stehen diese Worte nicht im Widerspruche mit I Kor 9 19 ff. 10 32, wonach P. für die Zwecke des Gottesreiches Menschen durch Anbequemung zu Gefallen lebte. ἔτι kann nicht bloss bedeuten, dass, wenn das Eine ist, das Andere nicht mehr sein könne (de W.); es vom Kreuzestode zu datiren (Holst.), ist willkührlich; und es geht auch wol nicht an, es dem ἄρτι chronologisch entsprechend zu fassen und wie jenes auf den gegenwärtigen Moment zu beziehen in dem Sinne: noch jetzt nach allen den bis in die Gegenwart reichenden Bestrebungen das von mir verkündete Ev. von Chr. zu verkehren. (7. u. 8. Aufl. d. Komm., danach auch Lips.) Vielmehr spricht das Folg. dafür, dass ἔτι auf die Zeit seit der Bekehrung und Berufung des P. zu beziehen (Wies., Weiss, Dalm.). — Χριστοῦ δοῦλος) nicht in histor. Sinne: so wäre ich jetzt kein Ap., sondern Jude, Pharisäer u. Christenverfolger geblieben (Chrys. u. die Aelteren), sondern nach seinem ethischen Wesen (Er., Grot., Beng., Seml., Zach., B.-Cr.,

de W. und alle neuesten Exegeten): so schlösse meine Menschengefälligkeit den Charakter eines Christusdieners aus und ich wäre ein solcher nicht.

II. Erster Haupttheil: Beweis, dass P. sein Ev. nicht von Menschen empfangen hat. 1 11—2 24*).

1 11. 12. Angabe des Themas. — 1 11**). Nachdem bereits 1 8—10 dieses Thema vorbereitet war, wird es nun zur weitern Besprechung förmlich angekündigt. Und nach der erregten Aussprache 1 6—10 sammelt sich die Rede zu ruhiger Belehrung. Daher auch jetzt erst die Anrede ἀδελφοί eintritt (vgl. I Th 2 1). — γνωρίζω γὰρ ὑμῖν) das γάρ (s. d. krit. Anm.) bezieht sich nicht über 1 10 als blosse Einschaltung hinweg nur auf 1 9 (Hofm., Zimm.), wogegen die deutliche Beziehung von ἄνθρωπον 1 11 auf ἀνθρώποις 1 10 spricht; aber wol auch nicht allein auf 1 10 in dem Sinne: da das Ev. des P. nicht den Gedanken des natürlichen Menschen entspreche, so könne er mit seiner Verkündigung nicht Menschen gefallen (Weiss), dagegen spricht, dass 1 10 nicht von der Verkündigung des Ev. durch P. die Rede war. Vielmehr dient γάρ zur Begründung für den Inhalt von 1 8—10: ich bin durch meine Verpflichtung als Christi Diener nicht der Menschen sondern Gottes Gunst zu suchen veranlasst, jeden mit dem Fluch zu belegen, dessen Verkündigung der meinigen entgegen ist: *denn ich thue euch zu wissen*, dass die letztere nicht menschlicher Art, weil nicht menschlichen Ursprungs ist. (So auch Dalm.). Diese Ankündigung hat (ganz wie I Kor 12 3. 15 1. II Kor 8 1) gerade dadurch etwas Feierliches, dass sich γνωρίζω, ohne in die Bedeutung erinnern überzugehen (Mor. u. A.), auf etwas den Lesern mehr oder weniger Bekanntes bezieht: denn was P. hier den Galatern kund thut, konnte ihnen nicht ganz unbekannt sein, sondern wurde nur durch ihre Neigung zum Abfall vom paul. Ev. thatsächlich von ihnen verläugnet. — τὸ εὐαγγέλιον — ὅτι) *dass das Ev.* Es ist dies eine von den Autoren aller Zeiten

*) Vgl. Belser, die Selbstvertheidigung des hl. Paulus i. Galaterbr. 1 11 bis 2 21, Bibl. Studien her. v. Bardenhewer, Tübing. 1896, I, 3.

**) Zwischen γάρ (ℵ[a]BD*FG 17. It.; Lchm., Treg., WH., Weiss) und δέ (ℵ*AD[bc] Syr.; Elz., Tisch, WH. a. R.) sind die Zeugen getheilt, aber ersteres ist wol nicht »aus der Umgebung vorher und nachher mechanisch eingekommen« (Meyer) sondern ursprünglich und zur Vermeidung des vierfachen γάρ sowie wegen seiner scheinbaren sachlichen Schwierigkeit theils durch Conformation mit I Kor 15 1. II Kor 8 1 in δέ verwandelt, theils (in der armen. u. den 2 aethiop. Ueberss.) ganz fortgelassen. — Will man δέ lesen, so ist es mit Mey. metabatisch zu fassen: um nun aber näher auf meinen Gegenstand einzugehen.

sehr häufig gebrauchte attraktionsartige Verschränkung zweier Sätze, durch welche das Subjekt des Nebensatzes in den Hauptsatz herübergenommen und hier zum Objekte gemacht wird, s. Kühn. II 1082, 4. Win. § 60, 8; 66, 5. — *τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ*) *welches von mir verkündigt worden ist*, nicht bloss bei der Bekehrung der Leser, sondern allgemein (vgl. ὃ *κηρύσσω* 2₂). — *οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον*) *nicht ist nach Menschenart.* Damit wird nicht die menschliche Weise der Verkündigung verneint, so dass *εὐαγγελισθέν* zu ergänzen wäre (Hofm.), sondern, da *κατὰ ἄνθρ.* unmittelbar zu *οὐκ ἔστιν* gehört, eine menschliche Modalität des Ev. selbst, und zwar nicht sein menschlicher Ursprung (Aug., a Lap., Est., Cal. u. A.), welchen *κατά* niemals ausdrücken kann (Fritzsche zu Mt 3), sondern seine menschliche Beschaffenheit, die aber freilich durch den entsprechenden Ursprung bedingt ist (1₁₂)*).

1₁₂**). Beweis für jenes *τὸ εναγγέλιον — — οὐκ ἔστι κατὰ ἄνθρωπον. — οὐδὲ γὰρ ἐγώ* etc.) *denn ich meinerseits habe es auch nicht von einem Menschen empfangen. οὐδὲ γὰρ* (dessen Gebrauch Mey. auf Grund der ungenügenden Darstellung bei Hart. Partikell. I. p. 211 unklar fasst) heisst ganz entsprechend dem positiven *καὶ γάρ* (vgl. Kühn. II. 855) 1) mit adverbialer Bedeutung von *οὐδέ*: nam ne quidem, oder 2) so, dass *οὐδὲ* satzverbindende Conjunktion ist: neque enim, dann von dem einfachen *οὐ γὰρ* so verschieden, dass jenes den grundangebenden Satz mit grösserer Selbstständigkeit als einen zum vorangehenden neu eingetretenen und gleich wichtigen Gedanken hervortreten lässt. Hier nun die erstere Bedeutung anzunehmen

*) Vgl. Xen. Mem. 4, 4, 24: *τὸ τοὺς νόμους αὐτοὺς τοῖς παραβαίνουσι τὰς τιμωρίας ἔχειν βελτίονος ἢ κατ' ἄνθρωπον νομοθέτου δοκεῖ μοι εἶναι.* Eur. Med. 673: *σοφώτερ' ἢ κατ' ἄνδρα συμβαλεῖν ἐπη.* Soph. Aj. 747: *μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ.* Vgl. Aj. 764. Oed. Col. 604. Plat. Pol. 2. 359. D. Gegentheil: *ὑπὲρ ἄνθρωπον εἶναι* Lucian. Vit. auct. 2. Nach dem Contexte zu enge Grot.: »nihil humani affectus admixtum habet«. Treffend Beng.: »non est humani census evangelium meum«.

**) Ob vor *ἐδιδάχθην* zu lesen ist *οὔτε* (BD^{c}KL 17 u. a. Min.; Elz., Tisch., WH. Weiss Nestl.) oder *οὐδέ* (ℵAD*FGP Vätt., Lchm., Treg., WH. a. R., Zimm.) ist nicht leicht zu entscheiden; ersteres ist indessen vorzuziehen, denn eine Umwandlung des ursprünglichen *οὔτε* in *οὐδέ*, die auch sonst im N. T. verhältnissmässig häufig, nämlich von den 40 Stellen, welche *οὔτε* enthalten, 8 mal vorkommt (Mk 14₆₈. Apg 2₃₁. 24₁₂. Jak 3₁₂. I Kor 6₉. Apk 5₃. 4. 12₈) und zwar gerade auch in den Codices ℵ (Jak 3₁₂) A (Mk 14₆₈. Apk 5₃) D (I Kor 6₉) und P (Apg 2₃₁. Apk 5₃. 12₈), war hier besonders nahe gelegt, da *οὐδέ — οὔτε* sonst nirgends sich im N. T. findet, vielmehr *οὔτε* gewöhnlich, bei Paulus sogar immer nur, in der Verbindung *οὔτε — οὔτε* vorkommt, während thatsächlich hier eine Abweichung von der sonstigen Regel motivirt ist; andererseits ist das im N. T. 6 mal vorfindliche *οὐδέ — οὐδέ* nirgends vom Cod. B in *οὐδέ — οὔτε* verwandelt. — Ohne Grund will Cram. die Worte *ἀλλὰ δι' ἀπ. I. Χρ.* streichen.

(Mey., Wies.. Holst., Hilg. ZwTh 83, 307, Zöckl, Weiss, schwankend Win.) geht darum nicht an, weil von den übrigen Aposteln, zu welchen dann ἐγώ im Gegensatz stehen müsste (auch ich nicht so wenig wie jene, vgl. I Kor 15 9), hier noch gar nicht die Rede gewesen ist (auch nicht 1 1. 8. 9 — gegen Hilg.)*). Andrerseits spricht entschieden für die zweite satzverbindende Bedeutung von οὐδὲ γάρ, dass es diese in der Regel, ja im N. T. immer, hat (Lk 20 36. Apg 4 12. Röm 8 7), wenn, wie hier, ein negativer Satz vorangeht. Auch entspricht dieser Bedeutung genau das hier zwischen 1 11 u. 12 bestehende Verhältniss. Denn die nicht menschliche Art des paul. Ev. wird durch die weitergehende, für sich selbst wichtige, Behauptung begründet, dass P. es auch nicht von einem Menschen empfangen habe. Mit Unrecht wird gegen diese Erklärung (bei den meisten Aelteren, auch Olsh., Hofm., Lips., Dalm.) eingewandt (von Mey.), dass dabei die Bedeutung von ἐγώ vernachlässigt werde. Dasselbe könnte auch tonlos gefasst werden: Buttm. Gr. 115. Doch ist durch 1 11 ein gewisser Gegensatz nahe gelegt, wol nicht gegen Andere, die auch das Ev. verkündigten, ohne es direkt durch eine Offenbarung empfangen zu haben (Dalm.) sondern gegen diejenigen, denen das paul. Ev. verkündigt ist. Die Behauptung, dass es dann statt ἐγώ: αὐτός heissen müsste (Mey.), ist unbegründet, vgl. I Kor 11 23. — παρὰ ἀνθρώπου) von einem Menschen, welcher es mir gegeben hätte, ist wol zu unterscheiden von ἀπ' ἀνθρώπου (s. z. I Kor 11 23 u. Herm. ad Soph. El. 65). Auch hier liegt der Gegensatz vor von ἄνθρωπος und Ἰησ. Χριστός, wie 1 1. — αὐτό) nämlich τὸ εὐαγγ. τὸ εὐαγγ. ὑπ' ἐμοῦ. — οὔτε ἐδιδάχθην) Hier ist οὔτε keineswegs ungehörig (gegen Rück. u. Holst.). Denn nicht entsprechen sich δέ und τέ sondern οὔτε bezieht sich nur auf das im vorangeh. οὐδέ enthaltene οὐκ (S. Hand de part. τέ Diss. II. p. 13. Hartung I. p. 101 f. Buttm. neut. Gr. p. 315. Kühner II. p. 829. Blass 260 A. 1. Vgl. z. Apg 23 8). Von dem bei P. gewöhnlichen οὔτε — οὔτε ist also hier das erste Glied gewissermassen durch das οὐδέ verschlungen: Denn ich habe es auch nicht von einem Menschen (weder) empfangen *noch auch gelernt.* Freilich, wäre das Verhältniss zwischen παρέλαβον und ἐδιδάχθην hier nur dies, dass »ersteres die Aneignung durch erhaltene Mittheilung überhaupt (vgl. 1 9) und letzteres speciell diejenige durch benutzten Unterricht« bezeichnete (Mey.), wäre also »ἐδιδ. nur eine besondere Form des παρέλαβον« (Holst.), dann wäre οὔτε — οὔτε, das immer zwei coordinirte Glieder

*) Dagegen ist nicht mit Schott, Rück., Olsh. diese Fassung darum zu verwerfen, weil dann οὐδ' ἐγώ γάρ oder καὶ γὰρ οὐδ' ἐγώ stehen müsste; γάρ hat hier in jedem Falle seine regelrechte Stellung.

scheidet, unpassend. Auch die Unterscheidung historischen und lehrhaften oder activen und passiven Empfanges ist nicht genügend. Vielmehr verhält sich *παρελ.* zu *ἐδιδ.* wie die überliefernde Mittheilung eines Stoffes zur erklärenden und aneignenden Unterweisung darin, und zwar ist der Gedanke des P., wie sich aus seinem folg. geschichtlichen Beweise für diese Worte hier ergiebt, der, dass er von einem Menschen weder von vorne herein das Ev. selbst, noch etwa über das von Chr. empfangene Ev. die nothwendige Aufklärung erhalten habe. — *ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψ. 'I. X.*) steht im Gegensatz gegen *παρὰ ἀνθρώπου*; daher ist *Ιησ. X.* nicht, worauf sonst 1 16 führen könnte, als gen. obj. zu erklären (Theodoret, Matthies, Schott, Crem., b. th. W. 344, Zimm. G. u. A. 73 ff.)*), sondern als gen. subjecti (vgl. II Kor. 12 1. Apk 1 1): *sondern dadurch, dass Jes. Chr. mir Enthüllung gab.* So drückt sich P. wol in der bestimmten Absicht aus, um für sein Ev. und das der Urapostel den gleichen Urheber, J. Chr., geltend zu machen. Zu ergänzen ist dazu nothwendig aus dem Vorigen nicht nur *παρέλαβον αὐτὸ* sondern auch *ἐδιδάχθην.* Daher geht es nicht an, die Offenbarung J. Chr. auf das Ereigniss bei Damaskus allein zu beziehen (Aeltere, Rück., Ust., Olsh., B.-Cr., Wies., Hofm., Lips., Zöckl.). Denn mit diesem war unmittelbar wol die Offenbarung Jesus' als des Sohnes Gottes (1 16 s. zu d. St.) verbunden, nicht aber eine darüber hinausgehende offenbarungsmässige Mittheil-

*) Zimm. a. a. O. will die Worte *οὐδὲ γὰρ — ἐδιδάχθην* als Zwischensatz fassen und demnach die Worte *ἀλλὰ δι' ἀποκ. I. Χρ.* nicht zu *οὐδὲ — ἐδιδάχθην* sondern zu *οὐκ ἔστιν. κατὰ ἄνθρωπον* in Gegensatz bringen, so dass sich *γάρ* in V. 13 nur auf V. 12 beziehen würde. Diese Erklärung ist aber in sich unwahrscheinlich, da V. 12 a eines Beweises bedurfte, und zu *κατὰ ἄνθρωπον* das *δι' ἀποκ. I. Χρ.* einen schiefen Gegensatz bildet, und sie entbehrt jedes Grundes. Denn wenn Z. meint, dieselbe entspreche allein dem paulin. Sprachgebrauch, da es sonst nach der Analogie von I Kor 12 14. 11 9. II Kor 7 5. Röm 15 3. Mk 10 45 hätte heissen müssen: *καὶ γὰρ . . . οὐ παρὰ ἀνθρ. παρέλαβον* oder *καὶ γὰρ . . . . οὐ παρέλαβον παρὰ ἀνθρ.*, so übersieht er, dass an diesen Stellen ein positiver Satz vorangeht, während *οὐδὲ γάρ* hier wie immer sonst negative Sätze verbindet. Unrichtig ist auch die Behauptung Z.'s, die bei der gewöhnlichen Beziehung von *δι' ἀποκ. I. Χρ.* wegen des Gegensatzes zu *παρὰ ἀνθρώπου* nothwendige Fassung von *I. Χριστοῦ* als gen. subj. widerspreche der Analogie des Sprachgebrauchs: denn *Ιησοῦ Χριστοῦ* oder *κυρίου* bei *ἀποκάλυψις* ist im N. T., abgesehen von den auf die Parusie bezüglichen Stellen, gerade immer gen. subj. (II Kor 12 1. Apk 1 1), und demgegenüber kann es nicht in Betracht kommen, dass das Verbum *ἀποκαλύπτειν* an den drei Stellen, an denen es bei Paulus steht (Gal 1 16. I Kor 2 10. Phl 3 15) nicht wie Mt 11 27. Lk 10 22 Jesus sondern Gott als Subject hat. Und die Worte *ἀποκ. τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί* V. 16 können nicht geradezu den Ausdruck *δι ἀποκ. I. Χρ.* erklären, da letzterer eine umfassendere Bedeutung haben muss. s. ob.

lung und Erklärung des paul. Heidenev., wie sie P. hier uneingeschränkt, also wenigstens in Beziehung auf den gesammten wesentlichen Kern seiner Verkündigung behauptet. Und dieser Behauptung wird man nicht gerecht, wenn man bloss eine Enthüllung der Auferstehung Jesu, an welche sich später der übrige Inhalt der Heilslehre angeschlossen habe (bes. Wies.) oder gar nur eine Bewahrheitung des dem P. nicht unbekannt gebliebenen Christenglaubens durch die Erscheinung von Damaskus (Hofm.) hier gemeint findet. An die nach Beginn der paul. Heidenmission erfolgte Offenbarung II Kor 12$_1$ ff. (Thomas., C. a Lap., Bald. u. A.), oder an die dem P. überhaupt zu Theil gewordenen Offenbarungen mit Einschluss der späteren (Kopp., Fl., Sch.) ist nicht zu denken, weil hier nur von solcher Enthüllung die Rede ist, durch welche er sein Ev. empfangen und gelernt hat. Aber auch eine Beziehung auf die bald nach dem Ereignisse bei Damaskus theils schon vor der Taufe, theils bei und unmittelbar nach derselben empfangenen, in der AG nicht berichteten Offenbarungen (Mey.) ist unrichtig, weil zu enge. Denn einerseits weist die 1$_{16}$ genannte Offenbarung vor Damaskus so deutlich auf die hier genannte zurück, dass jene zu der letzteren mit zu rechnen ist. Andererseits ist der Zeitraum für die hier gemeinte Offenbarung nicht bloss bis zum Beginn der ersten ziemlich erfolglosen Predigt des P. an die Juden von Jesus als dem Sohne Gottes Apg 9$_{20.29}$, sondern bis zu dem Anfang seiner heidenapostol. Wirksamkeit auszudehnen, mit dem P. seinen Rückblick auf diejenige Lebenszeit schliesst, in welcher er sein Ev. von Menschen hätte lernen können 1$_{21-23}$. Alle bis dahin von der Erscheinung vor Damaskus an dem P. zu Theil gewordene Offenbarung der chr. Heilslehre ist hier gemeint. Welcher Art sie war ist nicht gesagt. Man wird sie indessen, wenn auch visionäre Zustände nach Art der I Kor 12$_1$ genannten ihr zuzurechnen sind, im Allgemeinen nach I Kor 2$_{10}$ als eine durch den h. Geist dem chr. Bewusstsein des P. vermittelte zu denken haben. — Was aber P. hier unter dem Inhalt seines Ev., das er nicht von Menschen empfangen habe, versteht, ist die eigentliche christl. Heilslehre, welche den wesentlichsten Kern seiner Verkündigung bildet. Dazu gehört die ihm durch die Erscheinung vor Damaskus unmittelbar gewiss gewordene Thatsache der Auferstehung Chr.', die hieraus sich ergebende Heilsbedeutung seines Kreuzestodes und Alles, was damit als Voraussetzung und Folgerung im nächsten Zusammenhange steht. Dagegen unterscheidet P. deutlich von der Auferstehungsthatsache als eigentlichem Inhalt der ap. Verkündigung (I Kor 15$_{12}$) die überlieferungsmässig überkommenen näheren geschichtlichen Umstände jener als zur Darstellungsform gehörig

(τίνι λόγῳ ebd. V. 2). Und demgemäss sind zu letzterer, nicht aber zum Ev. des P. im engeren Sinne alle Einzelheiten über Worte Jesus' und Ereignisse seines Lebens zu rechnen, welche P. ohne Zweifel von dem Kreise der Urap. überkommen hat.

1 13—24. P. hat bis zu seinem Auftreten als Heidenapostel keine menschliche Unterweisung im Ev. erhalten*). — V. 13. Jetzt beginnt der geschichtliche Nachweis dafür, dass er nicht menschlicher Mittheilung und Belehrung, sondern der bezeichneten ἀποκάλυψις sein Ev. zu verdanken habe. Derselbe bezieht sich aber nicht sowol auf die positive Seite des Gedankens, als vielmehr auf die negative, weil P. für jene nur Behauptungen über innere Erfahrungen, für diese aber unwiderlegliche Thatsachen anführen konnte (vgl. Holst.). Dieser Nachweis lässt deutlich als Voraussetzung die von judaist. Seite gegen P. vorgebrachte Verläumdung erkennen, dass er in der That von Menschen d. h. von früher bekehrten Christen und besonders von den Urapp. den Inhalt und Auftrag seiner Verkündigung erhalten habe, nämlich insoweit dieselbe überhaupt mit der urapost. Lehre übereinstimme (während die paulinische Lehre von der chr. Gesetzesfreiheit, wie aus Kp. 3 ff. zu schliessen ist, von den Judaisten als willkürlicher Zusatz des P. zur Ueberlieferung der Urapp. betrachtet sein muss). Dem gegenüber weist P. zunächst 1 13—24 nach, dass er bis zu seinem Auftreten als Heidenapostel menschliche Unterweisung im Ev. nicht erhalten habe, und zwar zuvörderst V. 13. 14, dass dies am Wenigsten in der Zeit vor seiner Bekehrung habe geschehen können, in welcher er als Christen-

*) Mit Unrecht meint Zimm. G. u. A. S. 78 Anm. diese Ueberschrift sei wol blosses Versehen. Die Rechtfertigung für dieselbe ist in den Ausführungen zu V. 12 und zu den folgenden Versen enthalten. — Zimm. selbst will die Ansicht von Baur (Paulus S. 108 f.), dass es sich V. 13 ff. nicht um des P. Lehre sondern sein Apostelamt handele, mit der Modification erneuern, dass P. hier die Verläumdung der Irrlehrer abweise, er habe die Apostelwürde von den Uraposteln ohne Erfolg zu erschleichen gesucht. Dagegen entscheidet aber, dass der folgende Abschnitt sich als Begründung nicht für V. 12 b, wie Z. in Verbindung mit seiner unrichtigen Construction von V. 11 u. 12 (s. d. Anm. zu V. 12) annimmt, sondern für die beiden enge zusammengehörigen Hälften von V. 12 einführt, in welchem von der Quelle für den Inhalt des von P. verkündeten Ev., nicht von dem Ursprung seiner Apostelwürde, die Rede ist. Auch könnte der Hinweis auf seine jüdisch gesetzliche Zeit V. 13 ff. zur Vertheidigung seines Apostelamtes und vollends zur Abweisung der von Z. angenommenen Verläumdungen in keiner unmittelbaren Beziehung stehen. Nur nebenbei verbindet sich mit dem Beweise des P für die nicht menschliche sondern offenbarungsmässige inhaltliche Mittheilung seines Ev. in V. 19 allerdings auch die Abweisung der Meinung, dass er den Auftrag zur Verkündigung des Ev. von den Aposteln in Jerusalem erhalten habe.

verfolger und pharisäischer Eiferer solchen Einflüssen unzugänglich gewesen sei. Der Annahme aber, P. wolle hier die Vermittlung seines Ev. durch unmittelbare Offenbarung daraus beweisen, dass seine Vergangenheit einen Eingriff der Art für eine volle Umkehrung seines Wesens erforderlich gemacht habe (Hofm., Holst. II, Schaff, Kähl.), steht die Unwahrscheinlichkeit entgegen, dass P. eine solche nur auf jene besondere Weise für möglich gehalten habe. — ἠκούσατε γάρ) *denn ihr habt ja gehört.* Das mit Nachdruck vorangestellte Verbum bezeichnet den Inhalt von 1 13. 14 als etwas den Lesern ganz Bekanntes, was also keines Beweises, sondern nur der Erinnerung daran bedürfe. Es ist das seine vorchristliche Vergangenheit: — τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ) *meinen vormals im Judenthume geführten Wandel*, wie ich mich ehedem als Jude benahm. Das ἐμήν steht wol wie ἐγώ 1 12 nicht ohne Betonung (vgl. Dalm.) zur Hervorhebung der gerade dem P. eigenthümlichen, allen menschlichen Unterricht im Ev. ausschliessenden Art seiner früheren Lebensrichtung. Letztere wird bezeichnet durch τὴν ἀναστροφήν, welches erst in der späteren Gräcität, wie Polyb. 4, 82, 1 (s. Wetst.) und den Apokryphen (Tob 4 14. II Mak 5 8), dann im N.T. (Eph 4 22. I Tim 4 12 u. a.) sich in der Bedeutung Lebenswandel, Aufführung findet. Hieran schliesst sich enge die Zeitbestimmung ποτε ἐν τῷ Ιουδ., wobei der Artikel τήν vorher nicht wiederholt zu werden brauchte (vgl. Blass 156, 8. Win. [8] § 20, 6), um so weniger da ἀναστροφή ein Verbalsubstantiv ist (vgl. Kühner II S. 532, 1)*). Ἰουδαισμός ist nicht das ehemalige Judaistische Treiben des P. (Matth. vgl. Schott), sondern das einst von ihm getheilte Judenthum als volksthümliche Religion. Woran aber P. bei diesem seinem früheren Wandel darin besonders denkt, besagt die folgende Näherbestimmung des Objekts von ἠκούσατε: — ὅτι καθ' ὑπερβολὴν etc.) *dass ich nämlich über die Maassen verfolgte die Gemeinde Gottes und sie zerstörte.* Durch καθ' ὑπερβολήν, das sich zu σφόδρα superlativisch verhält (vgl. Röm 7 13. I Kor 12 31. II Kor 1 8. 4 17. Bernhardy 241), wird die Maasslosigkeit des Fanatismus treffend bezeichnet. Das Frevelhafte und Schuldvolle aber dieses seines damaligen Treibens hebt P. im schmerzlichen Bewusstsein davon (vgl. I Tim 1 13) hervor durch das τοῦ θεοῦ (I Kor 15 9), durch welches er im Gegensatz gegen seine frühere Ueberzeugung der jüdischen Gemeinde gegenüber die christliche Gemeinde (nicht die

*) Vgl. Plat. Leg. III. p. 685. D: ἡ τῆς Τροίας ἅλωσις τὸ δεύτερον. Soph. O. R. 1043: τοῦ τυράννου τῆσδε γῆς πάλαι ποτέ. Phl 1 26. Vgl. auch z. I Kor 8 7 u. z. II Kor 11 23.

kirchliche Anstalt, Win. de W. u. A.), als die wahre Gottesgemeinde charakterisirt. — ἐπόρθουν) heisst nicht bloss: wollte zerstören (Chrys., Theodoret., Theophyl. u. A.), auch nicht bloss: verwüstete (Bez., Pisc., Est., Win., Ust., Schott, vgl. Hom. Od. ξ, 264 ἀγροὺς πόρθεον) oder verstörte (Luth.), sondern P. war damals wirklich im Zerstören der Gemeinde begriffen und thätig: Apg 22₄. vgl. 9₁, 26₁₀. ₁₁ *).

1₁₄. Von seinem äusseren vorchristlichen Verhalten zur Christengemeinde geht P. hier in seiner Erinnerung an sein früheres Leben zu seiner damaligen inneren religiösen Verfassung fort. Letztere denkt er offenbar als den Grund von jenem, obschon er durch καί einfach nur das eine mit dem anderen verbunden bezeichnet. Auch das Folg. hängt noch von ὅτι ab. — καὶ προέκοπτον etc.) *und dass ich fortschritt in dem Judenthum mehr als viele Altersgenossen in meinem Volk.* Ἰουδαισμός ist hier nicht jüdische Theologie (Grot., Rück.), sondern dasselbe wie V. 13. In der jüdischen Volksreligion nach ihrer damaligen herrschenden Gestalt, in der Aneignung und Durchführung aller ihrer Besonderheiten, machte P. Fortschritte (προκόπτειν steht intransitiv wie Lk 2₅₂. II Tim 2₁₆. 3₉. ₁₃; sehr häufig b. Polyb. Lucian etc.) **), und zwar über viele seiner Altersgenossen hinaus. Das Compositum συνηλικιώτης findet sich statt des klassischen ἡλικιώτης (Plat. Apol. p. 33 C u. oft) erst in der späteren Gräcität (Diod. Sic. 1, 53? Alciphr. 1, 12), in der LXX nicht (jedoch das Adj. Dan. 1₁₀), im N. T. nur hier. Dazu gehört als Näherbestimmung ἐν τῷ γένει μου, welches nach dem Zusammenhange (vgl. ἐν τῷ Ἰουδ.) nicht von der Sekte der Pharisäer (Paul.), sondern nur vom jüdischen Volk zu verstehen ist, vgl. Phl 3₅. II Kor 11₂₆. Röm 9₃. Apg 7₁₉. — Die besondere pharisäische Richtung jenes Fortschritts im Judenthum geben erst die folgenden näher erklärenden Worte an: περισσοτέρως ζηλωτὴς ὑπάρχων etc.) *indem ich überschwänglich mehr* (als jene vielen Altersgenossen, die als Rabbinenschüler es auch waren) *ein Eiferer war für meine väterlichen Ueberlieferungen*, mit eifrigem Interesse sie zu befolgen und geltend zu machen bemüht. Zum Genit. objecti vgl. II Mak 4₂. Apg 21₂₀. 22₃. I Kor 14₁₂. Tit 2₁₄. Plat. Prot. p. 343 A. Mit den παραδόσεις meint P. jedenfalls nicht das Mos. Gesetz

*) Vgl. Hom. Il. δ, 308: πόλιας καὶ τείχε' ἐπόρθουν al.). Auch bei Klassikern wird πορθεῖν und πέρθειν nicht bloss auf Sachen, sondern auch auf Menschen (vgl. Apg 9₂₁) im Sinne des Zugrunderichtens u. dergl. bezogen. S. Heind. ad Plat. Prot. p. 340. A. Lobeck ad Soph. Aj. 1187. Jacobs Del. epigr. 1, 80.

**) Vgl. Jacobs ad Anthol. X. p. 35; zu ἐν τ. Ἰουδ. vgl. Lucian Herm. 63: ἐν τοῖς μαθήμασι, Paras. 13: ἐν ταῖς τέχναις.

allein (Er. par., Luth., Calv. u. A.), aber wol auch nicht zugleich mit den pharisäischen Traditionen (Est., Grot., Calixt, Mor., Koppe, Fl., Win., Ust., Rück., Sch., Olsh., Hilg., Wies.), da er dann das Gesetz auch allein, oder mit genannt haben würde (Apg 21_{20}. 22_3. II Mak 4_2), sondern nur die pharisäischen Traditionen, die auch Mt 15_2. Mk 7_3. Joseph. antiq. 13, 10, 6. 16, 2 im Unterschiede vom Gesetz ebenso heissen (Er. annot., Bez., Calov, de W., Hofm., Ead., Phil., Lips. Zöckl. Weiss. Dalm. — Holst. II entscheidet sich nicht zwischen den beiden letzteren Ansichten). Als die »von meinen Vätern her mir überkommenen« (*πατρικαί μου*) bezeichnet P. sie wohl nicht (Mey. de W.), mit Bezug auf seine pharis. Abstammung (Apg 23_6), sondern dem vorangehenden *ἐν τῷ γένει μου* entsprechend im allgemein nationalen Sinne. Die pharis. Ueberlieferung war ja keineswegs Sache einer abgesonderten Sekte, sondern durchaus volksthümlich. Sein pharis. Zelotismus war daher nicht bloss die specifische Weise (Mey.), sondern die dem Ev. entgegengesetzte Spitze seines *προκ. ἐν τ. Ἰουδ.* Um so mehr wäre es auffallend, wenn P. jenen in diesem Zusammenhange nicht genannt hätte. Zur Sache vgl. Ph 3_5. Apg 26_5. — Sonach hat sich P. in der Zeit vor dem Ereigniss von Damaskus in einer seinem jetzigen Ev. gerade entgegengesetzten Sinnesweise nur immer mehr befestigt, kann also damals dasselbe nicht von Menschen gelernt haben. — *πατρικός* heisst väterlich*), und nur aus dem Zusammenhang ergiebt sich, ob die Vorstellung »von den Vätern überliefert« (*πατραπαράδοτος* I Pt. 1_{18}) darin liegt, oder nicht (wie Polyb. 21, 5, 7). Jenes ist sehr häufig der Fall und wird hier nicht durch *μου* allein (Mey.) sondern in Verbindung damit besonders durch *παραδοσ.* angezeigt.

1_{15}**). Es folgt der Nachweis, dass P. auch nach seiner Berufung keinen menschlichen Unterricht im Ev. erhalten habe, wobei aber auch positiv diese Berufung selbst mit Ausschluss aller menschlichen Mitwirkung allein auf Gottes Wirksamkeit zurückgeführt wird: *ὅτι δὲ εὐδόκησεν* etc.) *Als es aber für gut befand der, welcher mich ausgesondert hat von meiner Mutter Leibe und berufen hat durch seine Gnade.* Das *εὐδόκησεν* (vgl. Lk 12_{32}. Röm 15_{26}. Kol 1_{19}. I Th 2_8. 3_1) bezeich-

*) Vgl. LXX. Gen 50_8. Lev 22_{13}. Sir 42_{10}. Esr 15. 3_{14}. Mak 18_7. Plat. Lach. p. 180. E. Soph. p. 242. A. Isocr. Evag. p. 218. 35. Diod. Sic. 1, 88. Polyb. 1, 78, 1. Athen. 15. p. 667. F. Ueber den schwankenden Unterschied des Wortes von *πάτριος* u. *πατρῷος* s. z. Apg 22_3.

**) *ὁ θεός* nach *εὐδοκ.* (bei ℵADKLP 17. Kopt., Arm., Aeth.; Elz.; i. Klamm. bei Lachm., Treg. a. R., WH. Nestl.) ist (mit BFG Pesch., Vulg.; Tisch., Weiss) fortzulassen, da seine Auslassung schwer, seine Einfügung zur Verdeutlichung leicht erklärlich ist.

net freilich nicht einen in die Ewigkeit zurückreichenden, sondern einen in der Zeit erfolgten Act, mit welchem die Ausführung sofort verbunden war, soll aber doch die an keine menschlichen Faktoren gebundene freie Machtvollkommenheit des göttlichen Beschliessens hervorheben. Desgleichen dienen auch die folg. Ausdrücke dazu, die alleinige göttliche Wirksamkeit im Gegensatz gegen menschliche zu betonen: ὁ ἀφορίσας με der mich ausgesondert, d. h. zu besonderer Berufsaufgabe von den übrigen Menschen in seinem Rathschluss ausgeschieden hat. Hiezu allein und nicht auch zum folg. καὶ καλέσας (Hofm., gegen die Wortstellung) gehört ἐκ κοιλίας μητρός von meiner Mutter Leibe her, d. h. nicht: gleich seit meinem Hervorgehen aus Mutterleib, von meiner Geburt an (Mey. Weiss), sondern schon von damals her, dass ich in meiner Mutter Leibe war (vgl. Hofm., Möll., Phil., Zöckl., Dalm.; dem Sinne nach richtig Rück., Lightf.: ehe ich geboren war, Wies.: im Mutterleibe) *). — καλέσας kann weder die in Gott ruhende Berufung zum Heil und Apostelamt (Rück.), noch »einen im Werden dieses Menschen ausgerichteten Act« (Hofm.), noch auch (was Dalm. für möglich hält) eine auf das Ereigniss von Damaskus erst später folgende Handlung Gottes bezeichnen, sondern entsprechend dem durchgängigen Gebrauch von καλεῖν bei P. nur die geschichtl. Thatsache der Berufung zum Reiche Chr.', wie sie in dem Ereigniss von Dam. erfolgte. Diese Berufung geschah hier aber nicht wie bei Nichtaposteln vermittelst menschlicher Verkündigung des Ev. (vgl. II Th 2 14), sondern, wie das διὰ τ. χάριτος αὐτοῦ hervorhebt **), durch eine besondere Gnadenerweisung Gottes, nämlich, entsprechend der sonstigen unmittelbaren Berufung von Aposteln durch Chr., hier durch die von Gott herbeigeführte Erscheinung Chr.', daher die Berufung zum Reiche Chr.' hier diejenige zum Apostelamt thatsächlich einschloss. Da nun ebenso wie diese Berufung auch die Offenbarung V. 16 in das Ereigniss von Dam. verlegt werden muss (gegen Mey.), so sind jene beiden nicht als zeit-

*) Vgl. Ps 22 11. Jes 44 2. 49 1. 5. Mt 19 12. Apg 3 2. 14 8 und besonders Lk 1 15, wo das ἔτι jene Bedeutung zweifellos macht. Vgl. das griech. ἐκ γαστρός. Verschieden ist ἐκ γενετῆς Joh 9 1. Eine Beziehung auf Jer 1 5 (Grot., Seml., Reithmayr, Zöckl. u. A.) ist nicht sicher zu behaupten, da sich dort eine wesentlich andere Zeitbestimmung findet (πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ etc.).

**) Denn zu καλέσας gehört διὰ τ. χάρ. αὐτοῦ als Modalitätsbestimmung, nicht aber, wie Hofm. gegen den symmetrischen Gleichbau beider Participialangaben ganz grundlos will, zu ἀποκαλύψαι. P. wusste sich als κλητὸς ἀπόστολος διὰ θελήματος θεοῦ (I Kor 1 1. II Kor 1 1), und dieses θέλημα wusste er als das der göttlichen Gnade, I Kor 3 10. 15 10. Gal 2 9. Röm 1 5. 12 3.

lich ganz getrennte Vorgänge zu erklären (Mey. u. A.). Doch sind sie andererseits auch nicht völlig zu identificiren (Dalm.), so dass die Berufung als eine durch die Offenbarung V. 16 erfolgte aufzufassen wäre. Denn der Aorist in καλέσας sowie besonders dessen Verbindung mit ἀφορίσας, welches jedenfalls der Offenbarung V. 16 vorgängig ist, spricht entschieden dafür, dass auch die Berufung dieser Offenbarung vorgängig gedacht ist. Hiernach ist die Berufung als die durch jene Offenbarung herbeigeführte, also darauf folgende, innerliche Wirkung zu denken*), während die Erklärung, das καλέσαι ordne sich der ἀποκάλυψις 1 16 als nächstes Mittel ein (Wörn.), dem grammat. Verhältniss der Worte nicht entspricht.

1 16**). Ἀποκαλύψαι etc.) gehört zu εὐδόκησεν *zu offenbaren seinen Sohn in mir*; ἐν ἐμοί ist nicht: »mir«, so dass ἐν Zeichen des Dativs wäre (Calv., Ros., Koppe, Fl. u. A. vgl. Beng.), was sprachwidrig ist (Win. § 31, 8), nicht: »durch mich« (Hier., Pel., Er., Pisc., Vorst., Grot., Est., Mor., B.-Cr., Lightf. u. A.), was gegen den Zusammenhang verstösst, nicht »an mir«, so dass die Bekehrung als ein Beweis von Christi Macht erschienen sei (Petr., Lomb., Seb. Schm., Zöckl.), oder so, dass dem Ap. die Offenbarung durch eigene Erfahrung zu Theil geworden sei (Rück.)***), was nicht genug den Unterschied von καλέσας V. 15 hervortreten lässt, sondern: »in mir«, in meinem Geiste, in meinem Bewusstsein, wo der Sohn Gottes als Inhalt der Erkenntniss (Phl 3 8) offenbar werden sollte vgl. II Kor 4 6: ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν. (So Chrys., Oec., Theoph.,

*) Man wird nicht behaupten dürfen, dass »diese Unterscheidbarkeit zweier Momente einer und derselben Gottesthat unmöglich ausreicht, um ihre Auseinanderlegung in das Subjekt und in das Prädikat des Satzes begreiflich zu machen« (Hofm.), wenn man bedenkt, dass es nach dem Zusammenhange eigentlich nur darauf ankam, den mit ἀποκαλ. V. 16 bezeichneten Beginn einer offenbarungsmässigen Mittheilung des Evang. zu nennen, während das καλεῖν ebenso, wie das ἀφορίζειν als nur darauf vorbereitend in Betracht kam.

**) Für προσανεθέμην findet sich προανεθέμην nur bei einigen Minuskeln; ob es wie Klost., Probl. meint, bei Joh. Damasc., ursprünglich ist, ist nicht sicher, da er in 2, 6 das προσανέθεντο für einer Erklärung bedürftig halten konnte, nicht weil dies Wort da überhaupt neu eintritt, sondern weil es da anders als 1 16 activ gebraucht wird. Die von Klost. für jene schlecht bezeugte Lesart angeführten Gründe sind nicht beweisend, gegen sie entscheidet vielmehr, dass dann ein Objekt erforderlich wäre.

***) Klosterm., ev. K. Z. 1880. S. 303: »an mir: als Substrat und Mittel der Offenbarung«, mischt die Erklärungen »durch mich« und »an mir«, Hilg. z. St. u. in s. Zeitschr. 1864. p. 164. 1883. 309 übersetzt: »in mir« erklärt dies aber im Sinne von »an mir«: P. sehe sein christliches u. apost. Leben u. Wirken als eine Offenbarung Christi in s. Person an. Aehnlich auch Paul in ZwTh 1863, 208.

Bez. u. d. M.) — τὸν υἱὸν αὐτοῦ) der Grundstock des Ev. vgl. 1_6 f. 2_{20}. — Diese Offenbarung des Sohnes Gottes im Geiste des P. ist nicht als erst auf das Ereigniss von Damaskus folgend (Mey.), sondern als zu demselben gehörig zu betrachten, da es sonst völlig entleert würde, und sie ist darum als Beginn der darüber inhaltlich und zeitlich hinausgehenden Offenbarung des paulin. Ev. von Seiten Chr. 1_{12} (s. z. d. St.) anzusehen, nicht wie die Meisten wollen, damit zu identificiren. Dass aber hier nicht der ganze Vorgang bei Dam. als ein nur im Bewusstsein des P. geschehener bezeichnet ist, so dass damit der Bericht Apg 9_7. 22_9 im Widerspruch stände (Baur u. A. auch Zimm. G. u. A. S. 38) ergiebt sich aus dem zu καλέσας V. 15 bemerkten. — ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν) *damit ich ihn unter den Heiden verkündigen sollte.* Das Präsens*) bezeichnet die Erfüllung dieser göttl. Absicht als in der Gegenwart des Briefs noch in der Ausführung begriffen (Klotz ad Devar. 618), womit für diese apost. Thätigkeit die auf Gottes Willen begründete Berechtigung und Verpflichtung den Gegnern gegenüber geltend gemacht wird. P. bringt also hier seine heidenapostolische Aufgabe mit seiner Bekehrung in Verbindung, und man wird danach anzunehmen haben, dass der Keim für das Bewusstsein solcher Aufgabe mit der Bekehrung gegeben war. Dass aber diese Bestimmung ihm schon damals, als in ihm Gottes Sohn offenbart wurde, ausdrücklich gewiesen wäre (Mey.), wird hier nicht gesagt und in der AG nicht berichtet. Vielmehr erhält nach dieser (Apg 9_{15}. 22_{15}. 26_{17} f.) P. damals nur den Auftrag, ohne Unterschied Heiden und Juden zu predigen, während die hier genannte Bestimmung ἐν τοῖς ἔθνεσιν unter den Heidenvölkern, also in ihren Ländern, das Ev. zu verkünden, dem Ap. erst später (Apg 22_{21}) deutlich offenbart wurde. Dass er aber, wie es die AG darstellt, immer bei den Juden unter den Heiden sein Bekehrungswirken anfing, war von seiner Bestimmung als Heidenapostel nicht ausgeschlossen, sondern (s. Röm 1_{16}) der bestimmungsmässige Weg des heiden-apostolischen Berufs. Vgl. Hofm. Schriftbew. II 2 p. 37. — εὐθέως) zum vorang. εὐαγγέλ. zu ziehen als nachdrucksvoll ans Ende gestellt (Hier. zur Abweisung des von Porphyr. gegen P. erhobenen Vorwurfs der Anmassung, Credner, Einl. i. N. T. 303) ist nicht durch die Wortstellung verwehrt (Kühn. II 1098 f. Bornem. ad Xen.

*) Nach Hofm. soll das Präs. das Beabsichtigte von der Gegenwart aus, wo es sich verwirklicht, benennen. Diese Deutung ist aber ganz grundlos, passt auch Plat. Legg. p. 653. D keinesweges und hat an u. St. den Context wider sich (s. V. 17).

Anab. 2, 6, 9. Stallb. ad Phaedr. S. 256 E) wol aber durch den Zusammenhang, nach dem es darauf ankam, was P. sofort gethan hat, nicht, was er sofort thun sollte. Vielmehr gehört es sicher zum folg. Nachsatz, es fragt sich nur, inwieweit. Die Meinung, es gehöre zum ganzen Satze *οὐ προσανεθέμην — ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀραβ.* (Mey., Zöckl., Dalm.) kommt doch im Grunde ganz auf die Annahme heraus, eigentlich gehöre *εὐθέως* zu der positiven Aussage *ἀπῆλθον*, der zur Verstärkung die beiden negativen Sätze vorangestellt seien (Win., Rück., B.-Cr., Lightf., Ead.). Immer fällt dann der ganze Nachdruck auf das was P. sofort, anstatt das Negirte gethan zu haben, positiv gethan hat, auf das *ἀπῆλθον εἰς Ἀρ.* Das aber ist entschieden unrichtig. Denn zu dem hier zu Beweisenden, dass nämlich P. keine Unterweisung im Ev. erhalten hat, steht der negative Theil des Nachsatzes, besonders dessen erste Hälfte *οὐ προσανεθ. σ. κ. α.* in viel direkterer Beziehung als das *ἀπῆλθον εἰς Ἀρ.*, welches vorzüglich nur die Bedeutung eines secundären Alibi-Beweises hat. Demnach war es auch mindestens in erster Linie das Nichtbefragen von Fleisch und Blut, wofür die Behauptung des sofortigen Eintritts nach der Bekehrung von Wichtigkeit sein musste. Dazu kommt, dass *εὐθέως* jedenfalls nicht zum ganzen Nachsatz gehören kann, nämlich nicht zu dessen letztem Theil *καὶ πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δ.*; da aber dieser enge verbunden ist mit *ἀλλὰ ἀπῆλθον εἰς Ἀρ.* und letzteres wiederum als Antithese zu *οὐδὲ ἀνῆλθον εἰς Ἰ.* gehört, so wird sich auf diese Satztheile das *εὐθέως* nicht beziehen, sondern allein auf den ersten Theil *οὐ προσανεθέμην σ. κ. ἁ.* (so auch Hilg., Hofm., Wörn., Zimm. S. 38, Lips., Weiss). Diese Worte bedeuten dann entsprechend der Abzweckung des ganzen Abschnitts: *da sofort zog ich nicht zu Rathe Fleisch und Blut*, gleich nach meiner Bekehrung, ohne auch nur eine kurze Zeit lang Unterricht im Ev. bei anderen Menschen zu suchen, begann ich meine volle Selbstständigkeit in chr. Erkenntniss zu beweisen. Aus dem Zusammenhange ergiebt sich also allerdings für *εὐθέως* die Bedeutung: schon damals, gleich damals (Hilg., Hofm.)*); die Behauptung, dass dann P. *ἤδη ἐκ τότε* oder ähn-

*) Nur ist es unrichtig, wenn Hofm. diese aus dem Zusammenhange für *εὐθέως* sich ergebende Schattirung seines Sinnes als eine von seiner gewöhnlichen ganz verschiedene besondere Bedeutung betrachtet, und dabei fingirt, man habe dem Ap. vorgeworfen, erst späterhin habe er es so gehalten, dass er sich nicht an Menschen wandte, um sich von ihnen berathen zu lassen. Seltsamer Weise beruft sich Hofm. auf *εὐθύς* Joh 1332, und sogar auf Xen. Cyr. 1, 6, 20, wo ja das »nicht erst später« in *ἐκ παιδίου* liegt, keineswegs in *εὐθύς* an sich. Auch in Stellen wie b. Dorvill. ad Charit. p. 298. 326 heisst *εὐθύς*, wie auch *εὐθέως* stets, sofort, auf der Stelle.

lich geschrieben hätte (Mey.), ist nicht begründet. — οὐ προσανεθέμην) nicht: ich richtete keine Mittheilung an Fleisch und Blut, nämlich um über diese empfangene Offenbarung die Meinung Anderer zu vernehmen und von ihnen Belehrung, Anweisung und Rath zu bekommen (Mey.), gegen welche Erklärung das Fehlen eines ersten Objects beim Verbum spricht, sondern: ich vertraute mich Fleisch und Blut nicht an, zog es nicht zu Rathe. In προς liegt nicht der Begriff: ausserdem, weiter (Bez., Beng., Märker StKr. 1866, 534, vgl. Ust. Jath.), da man nicht sieht, auf welches andere ἀνατίθεσθαι sich das beziehen soll, sondern die Vorstellung der Richtung *). σαρκὶ κ. αἵματι) d. h. schwachen Menschen, im Gegensatz gegen die erfahrene Wirksamkeit Gottes (s. z. Mt. 16 17, vgl. Eph 6 12 und das Rabbin. בָּשָׂר וְדָם bei Lightf. u. Wünsche zu Mt 16 17) ist nicht auf P. selbst (Pareus, Scholz, Köhl, Koppe, Ew.) oder auf ihn u. Andere zugleich (Win., Matthies, Sch., vgl. Olsh.) zu beziehen, sondern, da es im Zusammenhange nur auf den Nachweis der Unabhängigkeit des P. ankommt, allein auf Andere, und zwar nicht auf die App. allein (Chrys., Hier., Theoph., Oec., Vatabl.), die erst 1 17 in klimaktischer Fortsetzung der Rede noch besonders aus jener Kategorie hervorgehoben werden, aber auch nicht auf die in ihrer sinnlichen Beschränkung dem Geiste Gottes entgegengesetzten Menschen im Gegensatze gegen die App. als πνευμάτικοι ἀπόστολοι (Wörn.), sondern der allgemeinen Bedeutung des Ausdrucks gemäss auf Menschen überhaupt (so die M.); doch wird man, da P. durch πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δ. V. 17 in Uebereinstimmung mit der AG die Gegend von Damaskus als Ort seiner Bekehrung voraussetzt, besonders an die dortigen Christen zu denken haben, mit denen er nach Apg 9 19 danach einige Tage zusammenblieb, von denen er aber nach unserer Stelle doch auch keine Berathung und Belehrung verlangt hat (vgl. Zimm. 38).

1 17**). *Zog auch nicht hinauf* (von Damaskus) *nach*

*) S. Diod. Sic. 17, 116: τοῖς μάντεσι προσαναθέμενος περὶ τοῦ σημείου. Lucian. Jup. Trag. 1: ἐμοὶ προσανάθου, λάβε με σύμβουλον πόνων, im Gegensatz gegen das vorherige καταμόνας σαυτῷ λαλεῖς. Nicet. Angel. Comen. 2, 5. Vgl. C. F. A. Fritzsche in Fritzschior. Opusc. p. 204. Grimm s. v.

**) Nach οὐδὲ schwanken die Lesarten zwischen ἀπῆλθον (BDFG Pesch., Lachm., Treg. a. R, Mey., Weiss) und ἀνῆλθον (ℵAKLP Kopt., Arm., Aeth., Vulg.; Tisch., Treg., WH., Zimm., Nestl.). Mey. meint, letzteres sei als der gewöhnliche Ausdruck für die Reise nach Jerus. Korrektur für das allgemeinere ἀπῆλθον, aber die grosse Häufigkeit von ἀπέρχ. und äusserste Seltenheit von ἀνέρχ. im Sprachgebrauch des N. T., die grössere Wahrscheinlichkeit einer Konformation nach dem nahen ἀπῆλθον V. 17 b als nach dem entfernteren ἀνῆλθον V. 18 und die feinere

Jerus., zu denen, welche eher als ich Apostel gewesen, sondern zog hinweg nach Arabien. Τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστ.) in diesem Ausdruck verbindet P. mit der Bezeichnung seiner vollen Gleichstellung den Urapp. gegenüber in Bezug auf apost. Würde die Anerkennung ihres einzigen Vorzugs, ihrer grösseren Anciennität, doch nur, um zu bemerken, dass er sich durch letztere nicht veranlasst gesehen habe, Jene um authentische Unterweisung anzugehen. — εἰς Ἀραβίαν). Damit ist sicher nicht das glückliche, wol auch nicht das peträische Arabien (4 25) gemeint, sondern die südöstlich nahe an Damaskus anstossende Landschaft Auranitis, die sogar auch mit Einschluss von Dam. zu Arabien im weiteren Sinne gerechnet wurde (Just. M. dial. c. Tr. ed. Otto I p. 268). Als Zweck dieser Reise ist nicht die Absicht bei Aretas Schutz zu suchen (Thiersch, K. im ap. Zeitalt.[3] 115) oder sich bei demselben die Möglichkeit der Wirksamkeit zu sichern (Zimm. G. u. A. 50), aber wol auch nicht »ein erster, gewiss glühender Versuch auswärtiger Wirksamkeit« (Mey. mit den M.), sondern, ohne gelegentliche Predigt an arab. Juden auszuschliessen, im Wesentlichen stille Sammlung und Vorbereitung zu denken (Schrad., Köhl., Rück., Sch., de W., Holst., Ead., Lips.). Denn den Beginn seiner, die göttliche Absicht erfüllenden Heidenmission setzt P. erst später 1 21 ff. Und die herrschende Annahme darauf zu gründen, dass εὐθέως — ἀπῆλθον — unmittelbar auf ἵνα εὐαγγ. αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν folgt (Mey.), wäre nur dann berechtigt, wenn der Absichtsatz eine dem P. schon damals gegebene Weisung enthielte, was nicht der Fall ist (s. zu 1 16). Vielmehr, da die arab. Reise in einen (durch das wiederholte ἦλθον stark hervorgehobenen Gegensatz zu der verneinten Absicht gestellt ist, sofort schwachen Menschen und insbesondere den älteren App. die erhaltene Offenbarung zur Berathung vorzulegen, so kann jene Reise nur bezweckt haben, allen menschlichen Einflüssen aus dem Wege zu gehen und anderswo, als bei Menschen, nämlich nach 1 12 in der Offenbarung von Seiten Chr.', Belehrung zu suchen *). Und psychologisch ist der Rückzug

---

Schärfe des Gegensatzes οὐδὲ ἀνῆλθον — ἀλλὰ ἀπῆλθον im Verhältniss zu dem leichteren Gegensatze οὐδὲ ἀπῆλθον — ἀλλὰ ἀπῆλθον lassen vielmehr ἀνῆλθον als das Ursprüngliche und ἀπῆλθον als Korrektur erscheinen.

*) Auch die Darstellung der AG stimmt nur mit dieser Auffassung überein, insofern sie P. vor der späteren Sendung zu den Heidenvölkern 22 21 nur Juden vorübergehend predigen lässt, und die arab. Reise gar nicht berichtet. Letzteres erklärt sich leicht, wenn die Reise nur für die innere Entwickelung des P. von Bedeutung war, macht aber, wenn mit ihr die Heidenmission des P. begann, Schwierigkeiten, welche zu dem

in die Stille nach dem erschütternden Ereigniss von Damask. leicht begreiflich. Ob die Reise fast die ganzen drei Jahre 1 18 (Anger rat. temp. pag. 122. Laurent, Nösgen Offb. II 179 ff. u. d. M.), oder etwa zwei Jahre (Ew.), oder nur kurze Zeit (Mey.) gedauert habe, lässt sich nicht sicher entscheiden*). — καὶ πάλιν ὑπέστρεψα etc.) *und kehrte wieder zurück nach Damaskus.* Diesen Worten, in welchen πάλιν sich eigentlich nur auf den in ὑποστρέφειν liegenden Begriff des Kommens bezieht**), liegt offenbar die Voraussetzung zu Grunde, dass den Lesern Dam. als der Ort seiner berührten Bekehrung bekannt war. Ihr Zweck aber hier im Zusammenhange ist, bemerklich zu machen, dass P. auch nach der arab. Reise nicht einen Ort aufgesucht hat, an dem er Unterweisung Seitens der Urapp. hätte empfangen können. — Die Art, wie P. hier V. 15—17 sein klares Bewusstsein voller Selbstständigkeit den Urapposteln gegenüber als mit seiner Bekehrung sofort gegeben darstellt und auch seine eigenthümliche heidenap. Aufgabe mit jener wenigstens in eine gewisse Verbindung setzt, steht der Annahme einer anfänglichen gesetzlich-judenchristlichen Richtung des Ap. (Clemen, Chron. S. 50 f. 264) entgegen (vgl. Sieff. Entwickl. 342; Holtzm., N. Th. S. 60).

1 18***). Seine weiteren Lebensschicksale verfolgend, berichtet P., dass sein erster auf die Bekehrung folgender Aufenthalt von der Art war, dass er damals nicht noch Apostelschüler werden konnte. Ἔπειτα) *Hernach*, nämlich nach meinem abermaligen Aufenthalte in Dam., — aus welchem P.

Verdacht von Hilg. u. Zeller geführt haben, die Reise sei als das unabhängige Auftreten des Heidenap. beweisend absichtlich verschwiegen.

*) Denn dass in Damaskus die dortigen Juden den P. nicht lange geduldet haben würden, ist wohl sehr wahrscheinlich, aber bei unserer Unkunde der näheren Verhältnisse nicht als gewiss zu bezeichnen. Andererseits ist es nicht richtig, dass Apg 9 22 vgl. mit V. 23 ὡς δὲ ἐπλήρ. ἡμέραι ἱκαναί auf ein relativ längeres Wirken in Dam. hinweise, da diese Worte nur (etwas vag und ungenau) den zwischen der Bekehrung und der Reise nach Jerusalem liegenden Zeitraum bezeichnen, in welchen die arab. Reise zu verlegen ist. Das auf die Bekehrung unmittelbar folgende Auftreten des P. in den Synagogen von Damascus Apg 9 20 ist als ein ganz kurzes zu denken, da die Verbindung von ἀλλ' ἀπῆλθον εἰς Ἀρ. mit dem Vorang. schliessen lässt, dass die Reise nach Arabien bald auf die Bekehrung gefolgt ist.

**) Vgl. Apg 18 21. Hom. Od. Φ, 301: αὖτις ὑποστρέψας al. Eur. Alc. 1022. Bornem. ad Cyrop. 3, 3, 60. Kühner ad Xen. Mem. 2, 2, 4.

***) Das ursprüngliche ἔτη τρία (BDFGKL It., Vulg., Lachm., Weiss) ist in τρία ἔτη (ℵAP 17. 74 Tisch., WH., Nestl.) nach 21 geändert worden. Das entscheidend bezeugte hebr. Κηφᾶν (ℵ*AB 17, 67** Pesch., Heracl. a. R., Kopt., Aeth., Ar.) ist theilweise (ℵcDFGKLP Vulg., Arm., Elz) durch den griech. Nnmen Πέτρον glossematisch verdrängt.

floh, wie Apg 9_{24} f. II Kor 11_{32} f. berichtet ist. Die nähere Zeitangabe aber folgt dann durch *μετὰ ἔτη τρία nach drei Jahren* (vgl. 2, 1), wobei man die Bekehrung (so die M.), nicht die Rückkehr aus Arabien (Marsh, Koppe, Borg., Rück., Jath.) auch nicht beides zugleich (Zimm.) als terminus a quo zu denken hat, wie der Kontext durch *οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα — μετὰ ἔτη τρία ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσόλ.* und der Zweck dieser Angabe beweist. Denn die drei Jahre führt P. als einen verhältnissmässig langen Zeitraum an, innerhalb dessen sich seit seiner Bekehrung seine evang. Erkenntniss vollkommen befestigt haben musste. Vgl. auch z. 2_1. — *ἀνῆλθον εἰς Ἱεροσ. zog ich hinauf nach Jer.* Dieses ist (gegen Hieron.) die erste Reise des P. nach Jerus. Dieselbe ist in der AG nicht übergangen (Laurent), sondern mit der dort 9_{26} berichteten identisch (vgl. Anger rat. temp. p. 124 f. gegen Köhler, Abfass. p. 1 f.). Die Differenzen zwischen beiden Berichten sind nicht dagegen, sondern beweisen nur die Nothwendigkeit, die abweichenden Angaben der AG, welche nicht aus einer gegen die Darstellung des Gal.-Br. gerichteten Tendenz (Baur, Zell., Overb.), sondern aus mangelnder genauer Kenntniss zu erklären sind, nach den Angaben des P. zu korrigiren. Der Vermuthung, die hier von P. erzählte Reise desselben sei vielmehr mit der Apg 11_{27-30} identisch (O. Weiss, StKr 1893, 539) steht die gänzliche Verschiedenheit der beiderseitigen Situation entgegen. — *ἱστορῆσαι Κηφᾶν) um die persönliche Bekanntschaft des Kephas zu machen*; also auch damals, als P. zum ersten Male nach seiner Bekehrung wirklich den Wohnsitz der Urapp. aufsuchte, geschah es nicht, um sich von ihnen unterweisen zu lassen. Doch ergiebt sich aus dieser Angabe hier allerdings (wie Wind., Reithm. u. a. kath. Exegeten hervorheben), dass eine Autoritätsstellung des Petr. in der Urgemeinde dem P. bekannt und von ihm anerkannt war (vgl. Sieffert, Art. Petrus in Herzog's Realenc. [2] Bd. 11, 519 f.). Dem entspricht auch die Wahl des Wortes *ἱστορεῖν*, welches im Unterschied vom einfacheren *ἰδεῖν* Joh 12_{21} vom Kennenlernen bedeutsamer Personen und Sachen gebraucht wird*). — *καὶ ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν) und ich blieb bei ihm.* Vgl. I Kor 16_7. In *πρός*, bei, liegt die Verkehrsrichtung des *ἐπέμ.* Vgl. Mt 26_{55}. Joh 1_1 u. die

*) Es kommt im N. T. nur hier vor, findet sich aber in der angegebenen Bedeutung auf eine Person bezogen auch Joseph. Bell. 6, 1, 8: *οὐκ ἄσημος ὢν ἀνὴρ, ὃν ἐγὼ κατ' ἐκεῖνον ἱστόρησα τόν πόλεμον.* Antt. 1, 11, 4. 8, 2, 5, häufig auch in d. Clementinen. Bei Griechen (vgl. auch die Stellen aus Joseph. bei Krebs Obss. p. 318) oft von Sachen wie *τὴν πόλιν, τὴν χάραν, τὴν νόσον* etc. S. Wetst. u. Kypke. Gut Beng.: »grave verbum ut de re magna; vgl. Chrys., Grimm s. v.

St. bei Fritzsche ad Marc. p. 202. Vgl. Ellendt Lex. Soph. II p. 653. — ἡμέρας δεκαπέντε) *fünfzehn*, nach deutscher Ausdrucksweise: vierzehn, *Tage*. Der geschichtliche Grund, um deswillen P. damals in Jerus. nicht länger blieb, bestand in der Seitens der Juden ihn bedrohenden Gefahr. Der Zweck aber, zu welchem P. diese Zeitangabe macht, ist, wie der Zusammenhang des Abschnitts ergiebt, anzudeuten, dass ein so kurzer Aufenthalt nicht hinreichen konnte, um im Ev. von Petr. unterwiesen zu werden. Hierin braucht man auch nicht einen stringenten Beweis zu vermissen (Mey.). Denn während 15 Tage zur Mittheilung von einzelnen geschichtl. Notizen, welche P. nicht zum Wesentlichen seines Ev. rechnete, völlig ausreichten, waren sie wirklich zu kurz, als dass P., nachdem er drei Jahre lang sich in seiner christl. Ueberzeugung selbstständig entwickelt hatte, in ihnen in geistige Abhängigkeit von Petr. gerathen konnte*).

1 19. *Einen andern aber von den Aposteln sah ich nicht abgesehen von Jakobus dem Bruder des Herrn.* ἕτερον bezeichnet hier nicht wie V. 6 einen andersartigen sondern einen Anderen, Zweiten, und es bezieht sich nicht vorwärts auf εἰ μὴ Ἰάκ., sondern steht offenbar dem vorher genannten einen Ap. Petr. gegenüber; neben diesem sah P. nicht noch einen anderen der Apostel. Dazu wird dann mit εἰ μή nachträglich eine posit. Angabe hinzugefügt. Hiernach geht es wol nicht an, εἰ μή in der Bedeutung »ausser« zu fassen und dazu zu ergänzen: εἶδον τὸν ἀπόστολον, so dass auch Jakob. direkt als Ap., nämlich im weiteren Sinne (vgl. I Kor 9_5. 15_7) gedacht wäre (Haupt, z. Verständn. des Apostolats 110). Vielmehr ist der Gedanke der: ich habe keinen anderen Ap. ausser Petr. gesehen, abgesehen von Jakob., dem Br. des Herrn, den man wol als einen Mann von apostelgleichem Ansehen aber nicht eigentlich als Ap. betrachten kann, so dass sich die Bedeutung von εἰ μή hier wie 1_7 derjenigen von »sondern nur« annähert. So viel ist aber jedenfalls sicher, dass der hier genannte Jakobus, der Br. des Herrn, nicht einer der Urapostel, insbesondere nicht Jak. Alphaei ist (Clem. Al., Hier., Hug, Schneckenb., Theile,

---

*) Ganz entbehrlich ist daher die willkürliche Vermuthung Rück.'s, dass P. die 15 Tage wegen des falschen Vorgebens der Gegner erwähne, er sei erst durch die Apostel zum Christenth. gebracht worden, oder habe doch eine lange Zeit bei ihnen und als ihr Schüler verlebt, suche dies aber undankbar und anmaassend zu verbergen oder zu leugnen. Hofm.'s Meinung, P. wolle die Leser entnehmen lassen, dass er nicht deshalb nach Jerus. gereist sein könne, um sich bei dem dortigen »Apostelthum« Urtheil und Bescheid zu erholen, ist nicht mit Mey. ganz zu verwerfen, findet aber erst auf V. 19 Anwendung.

Lange, unter den Auslegern des Br. auch: Matthies, Ust., Sch., B.-Cr., Jath., Hofm., Reithm.), sondern (wie auch die meisten Neueren*) annehmen), ein leibl. Bruder Jesu, der Maria Sohn**). Hier wird dieser Jakob. durch die Näherbezeichnung τ. ἀδελφ. τοῦ κυρίου nicht bloss vom ältern Jak., Bruder des Johannes (Hofm. u. M.), sondern auch von Jak. Alphaei, der einer der Zwölf war, unterschieden. (Vgl. Victorin.: cum autem fratrem dixit, apostolum negavit). — Die Angabe hier, dass P. damals von den hervorragenden Männer der Urgemeinde nur den Petr. und den Jak. gesehen habe, ist als authentische geschichtliche Näherbestimmung im Verhältniss zu dem ungenauen τοὺς ἀποστόλους Apg 9 27 zu betrachten. Der thatsächliche Grund aber davon, dass P. die übrigen Apostel nicht sah, kann nur der gewesen sein, dass sie gerade auf Berufsreisen von Jerus. abwesend waren. Denn dass P. dieselben seinerseits geflohen hätte (Holst. I S. 275), ist nicht denkbar, wenn er doch den Petr. gerade aufsuchte. (Vgl. Zimm. S. 47. Spitta, Apostelg.,

*) Wiesel. versteht hier richtig den leiblichen Bruder Jesu, hält aber den Jakobus, welcher 29. 12 (u. Apg 12 17. 15 13. I Kor 15 7) als Haupt der Judenchristen genannt ist, nicht für identisch mit diesem Br. des Herrn, sondern für den Ap. Jakob. Alphaei, der auch der ὁ δίκαιος Genannte sei. S. z. 29.

**) Denn die Annahme, dass Jak. Alph. im Sinne eines Vetters Jesu als Bruder des Herrn benannt, mithin mit Jakobus dem Br. d. Herrn identisch sei (Clem. Al., Hier. etc., neuerdings noch Belser), ist nur die Folge der aus dualistisch asketischer Richtung entsprungenen, übrigens auch in die Konkordienformel (67) übergegangenen, dogmat. Voraussetzung, dass die Jungfrauschaft der Maria über Christi Geburt hinaus stets fortbestanden habe. Sie wird aber gleich dieser Voraussetzung durch neutestamentliche Angaben ausgeschlossen. Aus solchen geht nämlich hervor, dass Maria mit Josef später in ein eheliches Verhältniss getreten ist (Mt 1 25, Lk 2 7) und aus dieser Ehe Kinder geboren hat (vgl. Joh 2 12, Mt 12 47 ff. 13 55; Mk 6 3; Apg 1 14). Diese Brüder Jesu erscheinen sämmtlich von den App. deutlich unterschieden (Joh 2 12; Apg 1 13 f.; I Kor 9 5), ja im Gegensatz gegen letztere zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu als ungläubig (Mt 12 46. Joh 7 5) und erst nach dem Hingang des Herrn mit jenen als Glieder der christgläubigen Gemeinde verbunden Apg 1 14. Den Glauben des zu diesen Brüdern Jesu gehörigen (Mt 13 55. Mk 6 3) Jak. hat wohl die von P. 1 Kor 15 7 erwähnte, im Hebräerevang. sagenhaft ausgeschmückte Erscheinung des Auferstandenen zur Reife gebracht. In der Urgemeinde scheint dann besonders seit der Hinrichtung des Jacob. Zebed. und der Flucht des Petr. (Apg 12) das Ansehen des Jak. des Br. des Herrn sich entwickelt zu haben, so dass er unter den dortigen Presbytern (Apg 15 22) eine wol mehr persönlich als amtlich leitende Stelle einnahm. Während er aber im Range den Aposteln an die Seite rückte, blieb seine Thätigkeit von der apostolischen darin verschieden, dass sie viel mehr an Jerus. gebunden blieb (vgl. Gal 1 17), obschon er gleich seinen Brüdern wol auch mitunter mit seinem Weibe auf Reisen befindlich war (I Kor 9 5), die wol mehr der Inspektion als der Mission dienten. Vgl. Sieffert, Art. Jakobus in Herzog's Realencycl. 2. u. 3. Aufl.

142 f.). Die Absicht aber, in der P. dies hervorhebt, ist nachzuweisen, nicht wie V. 18, dass er das Ev. nicht von den App. gelernt hat, (denn dafür war die Zahl der letzteren gleichgültig), sondern dass er auch nicht einen förmlichen Auftrag zur Verkündigung des Ev. erhalten hat, wie sie der Gesammtheit der App. zugekommen wäre.

1 20. *Was ich aber euch schreibe, siehe es ist vor Gottes Angesicht, dass ich nicht lüge.* Diese eidliche Versicherung die reine Wahrheit zu sagen bezieht sich nicht parenthetisch auf das Vorangeh. und Folg. zugleich, sondern abschliessend nur auf das Vorige, aber nicht auf alles von V. 12 an Geschriebene (Calv., Kopp., Win., Matth.) oder auf V. 15—19 (Est., Hofm.), sondern, wofür der V. 18 mit ἔπειτα gemachte neue Abschnitt spricht, nur auf das, was P. V. 18. 19 in Betreff seines ersten auf seine Bekehrung folgenden Aufenthalts in Jerus. hervorgehoben hat. Dass P. damals nur eine persönl. Bekanntschaft des Petr. beabsichtigt, nicht länger als 15 Tage bei ihm zugebracht und ausser ihm keinen anderen Ap. abgesehen von dem Br. des Herrn Jakob. gesehen hat, diese Aussagen bekräftigt er so feierlich als Beweismomente von entscheidender Wichtigkeit gegenüber den judaist. Behauptungen dafür, dass er bei jenem Aufenthalt in Jerus. Unterweisung im Ev. oder Beauftragung zur Verkündigung desselben Seitens der Urapostel weder gesucht noch erhalten habe. — Was den Satzbau betrifft, so ist der Versuch, die Annahme einer Anakoluthie dadurch zu vermeiden, dass man ὅτι in der Bedeutung »da« fasst (Sch.), abzuweisen, da der Gedanke dann sehr matt wäre. Vielmehr steht ἃ δὲ γράφω ὑμῖν anakoluthisch voran dem Effekt der Rede entsprechend: was aber das betrifft, das ich euch schreibe; und ὅτι ist nach Analogie von II Kor 11 31 vgl. Röm 1 9. II Kor 1 23 in der Bedeutung »dass« zu erklären. Vor ὅτι ist aber nicht ein Verbum zu ergänzen, etwa ein zweites γράφω (Mey.), λέγω (de W., Olsh., Bisp.), ὄμνυμι (Ust.) oder μαρτυρῶ (Hilg.), sondern ὅτι hängt von ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ab, was hebraistisch, ohne dass ἐστί nöthig wäre (II Kor 6 2. Hbr 2 13. Lk 5 12. 18), in dem Sinne steht: Gott weiss es (Lips., Weiss, Dalm.); vgl. Röm 14 22.

1 21. ἔπειτα) *danach* nach diesem fünfzehntägigen Aufenthalt in Jerus. — ἦλθον εἰς τὰ κλίματα τῆς Συρίας καὶ τῆς Κιλικίας) *kam ich in die Landstriche Syriens und Ciliciens.* Indem die Meisten hierin eine Angabe der damaligen Reiseroute des P. sehen, kombiniren sie dieselbe mit dem Bericht Apg 9 30, wonach P. von Jerus. nach Caesarea Stratonsthurm begleitet und von da nach Tarsus entlassen wurde. Dabei verstehen Mehrere unter Συρία das an Caesarea anstossende zur syr. Provinz gehörige Phönicien, von wo P. direct nach

Tarsus gefahren wäre (Win., Kopp., Rück., Ust., Matth., Schott). Aber dass hier nicht Phönicien, sondern das eigentliche antioch. Syrien gemeint ist, dafür spricht die Zusammenstellung mit dem an letzteres angränzenden Cicilien und der Sprachgebrauch des N. T. Denn in diesem bedeutet *Συρία* entweder die ganze röm. Provinz Syria mit Einschluss Galiläas u. Judaeas (Mt 4_{24}. Lk 2_2. Apg 18_{18}. 20_3. 21_3), was hier jedenfalls nicht passt, oder das antioch. Syrien (Apg $15_{23.41}$). Daher ist auch die Meinung abzuweisen, es sei das eigentliche Syrien aber mit Einschluss Phöniciens gemeint (Wies.). Mit Apg 9_{30} wäre also unsere Stelle nur durch die Annahme zu kombiniren, P. sei von Cäsarea nicht, wie es nach der Darstellung der AG für sich wahrscheinlich wäre, auf dem direkten Seewege, sondern zu Lande durch Syrien nach Cilicien gereist (Mey.) Allein P. will hier garnicht seine Reiseroute angeben, sondern er nennt die beiden Länder, in welchen er nach seiner Abreise von Judäa viele Jahre lang gewirkt hat (Hofm., Ead.), und stellt dabei Syrien voran, wol nicht, weil es näher an Palästina lag (Hofm.), sondern weil es der Hauptschauplatz seiner ersten heidenapost. Wirksamkeit war. Für diese Auffassung spricht auch das allgemeine, zugleich die beiden Länder zusammenfassende, *κλίματα*, und der Zusammenhang. Denn dass sich P. in die syrischen und cilicischen Gegenden begab, kommt nicht bloss insofern in Betracht, als er damit wieder von dem Sitze der Apostel weit genug hinwegging (Mey.), sondern auch als der Beginn seiner selbstständigen heidenapost. Thätigkeit. Man erkennt dies aus 1_{22} f. sowie aus dem Umstande, dass P. den vollständigen und chronologisch geordneten Nachweis seiner Unabhängigkeit von den Urapp. eben nur bis zu diesem syrisch-cilicischen Aufenthalt fortführt. Das wäre nicht zu erklären bei der Annahme, dass der Ap. wie in Syrien und Cilicien so früher schon in Arabien und Damaskus das Ev. für die Heiden verkündigt habe (Hilg. ZwTh 1883, 310).

1_{22}. Die Angaben 1_{22-24} sollen nicht den Einklang zwischen der Verkündigung des P. und dem Glauben der Muttergemeinde und ihrer App. aufzeigen (Hofm.)*), sondern setzen

---

*) Nach Hofm. liegt das Ziel, worauf P. V. 22 f. hinauswill, in *καὶ ἐδόξαζον* etc. V. 24, so dass sich V. 22 f. hierzu nur wie Vordersatz zu Nachsatz verhalte. Dies ist ganz gegen die selbstständige und angelegentliche Art der beiden Aussagen V. 22 f., denen P. eine so untergeordnete Stellung, wie sie nach Hofm. haben sollen, durch Participialform (*ἀγνοοῦντες δὲ — — μόνον δὲ ἀκούοντες, ὅτι* etc., *ἐδόξαζον* etc.), etwa auch unter Hinzufügung von *καίπερ* oder in sonst markirter Weise zu geben gewusst haben würde. Wie der Ap. geschrieben hat, ist sein Referat von *ἔπειτα* V. 21 an in eben so selbstständigen Sätzen gehalten wie

den Nachweis seiner apostol. Selbstständigkeit gegenüber den Urapp. fort, aber nicht als ein zum Vorigen ganz selbstständig hinzutretendes neues Beweismoment (Mey.), am wenigsten als nachträgliche Bemerkung über die Reise nach Jerus. (Wies.), sondern so, dass damit der 1_{21} genannte syrisch-cilicische Aufenthalt des P. als selbstständige heidenapost. Wirksamkeit charakterisirt wird. Dazu dient zunächst die Bemerkung 1_{22}: *Ich war aber persönlich unbekannt den Gemeinden Judaeas, welche in Chr. sind.* Damit will P. nämlich nicht widerlegen, dass er von den Gemeinden Judaeas gelernt (Oecum., Gom., Olsh.) oder unter ihnen selbst judaistisch gelehrt habe (Chrys., Theophyl., Grot., vgl. Ust.) oder als ihr Beauftragter nach Syrien und Cilicien gegangen sei (Michael.) oder ihnen gegenüber ein πείθειν und ἀρέσκειν nicht hätte ausüben können (Zimm. G. u. A. 72 f.). Vielmehr P., wie der Zusammenhang lehrt, betont, dass er zur Zeit des eben genannten syr.-cilic. Aufenthalts den Gemeinden Judaeas sich nicht durch Predigt bekannt gemacht hat, zu dem Zweck, um zu zeigen, dass er, ohne in Verbindung mit Jerus. geblieben und von da aus zunächst in die jud. Gemeinden mit seiner Wirksamkeit gekommen zu sein, was er doch als ein Apostellehrling hätte thun müssen, sofort selbstständig gleich in Syrien und Cilicien aufgetreten sei. Dabei behauptet aber P., er sei τῷ προσώπῳ *in Bezug auf das* (sein) *Angesicht*, d. h. persönlich (vgl. I Th 2_{17}) den jud. Gemeinden unbekannt gewesen, so bestimmt und allgemein, dass es nicht angeht den Worten den Sinn zu geben, jene Gemeinden hätten wol den P. früher einige Mahle gesehen, und einzelne hätten ihn vielleicht etwas näher kennen gelernt, er habe aber nur nicht mit den Gemeinden als solchen in fortdauernden persönlichen Beziehungen gestanden (Spitta, AG 141, Lips., Dalm.). Bezieht man also jene Worte auf das ganze Judaea mit Einschluss Jerus., dann muss man freilich unter der Voraussetzung der Aechtheit des Gal.-Br. auf die Ungeschichtlichkeit des Berichts Apg $9_{26.30}$ über eine Predigt des P. in Jerus. schliessen (Hilg., Baur, Zell., Weizs.). Aber dass die dortige Gemeinde ihn gekannt haben muss, folgt auch aus seiner vorchristlichen Verfolgung der Gemeinde, die nicht bloss durch die AG sondern auch durch ihn selbst Gal 1_{13} bezeugt ist und daher nicht geleugnet werden darf (Blom, paulin. Studien in tht. 1879, 338 ff.) sowie aus seinem fünfzehntägigen Aufenthalt Gal 1_{18}, den man sich nicht als heimlichen Verkehr mit Petr. (Weizs. ap. Z. 1 A.) denken kann. Und aus Röm 15_{19} ist mit Wahr-

---

von ἔπειτα V. 18 an, und V. 22 f. kann nicht zur blossen Einleitung von V. 24 bestimmt sein.

scheinlichkeit zu schliessen, dass P. bei jenem Aufenthalt in Jerus. dort das Ev. gepredigt hat. Daher haben Bestreiter der Aechtheit des Gal.-Br. diese Angabe desselben als undenkbar verdächtigt (Steck, Völt.). Aber es ist vielmehr anzunehmen, dass hier mit *Ἰουδαία* nur die Provinz im Gegensatz gegen die Hauptstadt bezeichnet ist, die *Ἰουδαία γῆ* (Joh 3$_{22}$ vgl. Lk 6$_{17}$. Apg 1$_{8}$. 8$_{1}$. 10$_{39}$. 26$_{20}$ und die analoge Bedeutung von Syrien Apg 15$_{23}$). Man hat wol dagegen eingewandt, dass P. seine Verfolgungen wahrscheinlich auch auf die Jerus. benachbarten Gemeinden ausgedehnt haben werde, dadurch also auch den Christen der Landschaft Judaea bekannt geworden sein müsse (Dalm.); allein durch nichts wird man zu dieser Annahme genöthigt. Ebensowenig aber wie Apg 9$_{26}$ ff. steht mit unserer Stelle Apg 26$_{19}$ f. in Widerspruch, wo durchaus nicht eine auf die jerusal. Wirksamkeit unmittelbar folgende Predigt des P. in Judaea vorausgesetzt ist. (Vgl. Oertel S. 60. Zimm. S. 54 f.)

1 23. 24. *Lediglich aber hörten sie.* *Δέ*) stellt das *μόνον ἀκούοντες ἦσαν* dem *ἦμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ* als korrelates Verhältniss gegenüber, ist aber nicht als blosse Wiederholung des vorherigen *δέ* zu fassen (Hofm.), da es ein anderes*) Subject einführt (Baeuml. Partik. p. 97) und auch nicht (Hofm.) der Satz mit dem vorigen wesentlich gleichen Inhalts ist. Denn es kommt hier nicht bloss auf das Negative an, dass die jud. Gemeinden nicht anders als durch das Gerücht von P. wussten, sondern, wie besonders 1$_{24}$ zeigt, auch auf das Positive, dass diese sehr bedeutsame Einwirkung seiner Thätigkeit auf jene allerdings stattfand: seine von ihren App. völlig unabhängige Wirksamkeit bewirkte durch ihren Erfolg, dass sein Name auch bei jenen einen guten Klang hatte. Das Mascul. bezieht sich auf die Personen, aus welchen jene *ἐκκλησίαι* bestanden. (S. Pflugk ad Eur. Hec. 39. Win. § 67, 1.) Das Partic. mit *ἦσαν* aber steht nicht für das einfache Imperf. (unrichtig Luth.: sie hatten gehört), soll auch nicht bloss das Prädikat als die Hauptsache hervorheben (Mey.), sondern die Handlung als bleibenden Zustand bezeichnen. Kühn. II 35. (Vulg.: tantum autem auditum habebant.) — *ὅτι ὁ διώκων ἡμᾶς ποτέ* etc.) *ὅτι* wird am einfachsten nicht als Conjunktion erklärt, so dass ein Uebergang aus der indirekten in die direkte Rede anzunehmen wäre (so die M., auch Wiesel. u. Ead.), sondern als das Recitativum zur Einführung rein direkter Rede (Matth., Sch., Hilg., Ew., Hofm., Phil.), dessen Gebrauch bei P. nicht bloss in Anführung von Schriftsprüchen, sondern auch ausserdem (Röm 3$_{8}$. II Th 3$_{10}$)

*) Hofm. beruft sich auf Eur. Iph. T. 1367. Aber in dieser wie in den übrigen bei Hartung I p. 169 citirten Stellen findet ja die bekannte Wiederholung desselben Wortes mit *δέ* statt.

gesichert ist. Ueberdies gewinnt so die Darstellung an Lebendigkeit. In ὁ διώκων ἡμᾶς geht ἡμᾶς auf die Christen überhaupt; aus christlichem Munde (theils aus Jerus., theils wol auch unmittelbar von Syrern und Ciliciern) kam ihnen die erfreuliche Kunde zu. Das Partic. Praes. aber steht nicht für Aor. (Grot.), aber auch nicht substantivisch (Mey. unser Verfolger), sondern als partic. imperf.: *der uns ehemals verfolgte* (nach Win. § 18, 3. Bremi. ad Dem. adv. Aphob. 17). — τὴν πίστιν) nicht: die christl. Lehre (Bez., Grot., Mor., Kopp., Fl., Rück.), was πίστις nie heisst, auch nicht Apg 6 7, wo der Glaube an Chr. als Unterwerfung gebietende Instanz gedacht ist (vgl. z. Röm 1 5), sondern: den Glauben als menschliches Verhalten, aber objectivirt. Vgl. z. 3 3. 23. *Er verkündigt den Glauben* (an den Sohn Gottes, 1 16), *welchen er vormals zerstörte.* (Est.: quia Christi fidelibus fidem extorquere persequendo nitebatur.) Vgl. 1 13. — ἐν ἐμοί) heisst nicht propter me (wie man vor Win. gewöhnlich annahm), wofür man sich irrig auf Eph 4 1 berief, denn ἐν ist bei Personen nie: wegen (Win. § 48, 3, c); sondern: *und sie priesen Gott an mir*, so dass ihr Lobpreisen Gottes an mir als dem Träger und Werkzeug der göttlichen Gnade und Wirksamkeit (I Kor 15 10) haftete. Gott gab sich ihnen kund an mir und so priesen sie ihn *). Auf diese Thatsache, welche die jenen Gemeinden gewisse Voraussetzung beweist, dass P. wesentlich kein anderes Ev. predige, als sie von Jerus. empfangen hatten, verweist der Ap. mit einem berechtigten Gefühl der Genugthuung gegenüber den gehässigen Angriffen auf ihn und sein Ev. Seitens der Judaisten.

2, 1—10. P. hat in Jerusalem seine selbstständige heidenap. Würde zur vollen Anerkennung gebracht. — Der Zweck und die Stellung dieses Abschnitts im Zusammenhange ergiebt sich daraus, dass der Ziel- und Höhepunkt desselben offenbar die Anerkennung des selbstständigen heidenap. Berufs des P. und die Bestätigung seines entsprechenden Wirkens von Seiten der älteren App. ist, während die Thatsache, dass die Gemeinde von Jerus. wie die App. zu dem Inhalt des paul. Ev. nichts hinzuzufügen gehabt haben, nur als negative Vorbedingung dafür kurz berührt wird. Hiernach bleibt zwar der Gegenstand des Beweises derselbe wie im Vor., nämlich, dass P. kein Apostelschüler, sondern selbstständiger Ap. ist, aber die Art des Beweises ändert sich völlig. Gegen die Bestreitung der ap. Würde des P. wird hier eben nur geltend gemacht, dass sie von den Urapp. selbst anerkannt

*) ὅλον γὰρ τὸ κατ' ἐμέ, φησί, τῆς χάριτος ἦν τοῦ θεοῦ, Oecum. Vgl. Joh 17 10. Sir 47 6. S. überh. Bernhardy p. 210. Ellendt Lex. Soph. I p. 598.

worden ist, und es wird nicht mehr der direkte Beweis fortgesetzt, das P. sein Ev. nicht von den App. gelernt hat. Dieser Beweis war ja auch durchaus vollendet, nachdem das Leben des P. unter jenem Gesichtspunkt bis zum Beginn seines selbstständigen heidenap. Wirkens verfolgt war 1_{21-24}. Von da an konnte keine Rede davon sein, dass er sein Ev. von den App. noch erst lernen sollte. Auch kann die Angabe des P. $2_{3.6}$, dass man in Jerus. nichts an seinem Ev. geändert habe, darum nicht direkt seine Behauptung, sein Ev. nicht von Menschen empfangen zu haben, beweisen wollen, da es sich $2_{3.6}$ um seine specifische Lehre von der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen handelt, von der er wahrlich nicht gegenüber von judaist. Vorwürfen erst zu erweisen hatte, dass er sie nicht von den Urapp. gelernt habe. Hiernach kann P. im Folg. nicht bezwecken, ohne Zusammenhang mit $1_{11.12}$ falsche Angaben über seinen Aufenthalt in Jerus. richtig zu stellen (Hofm.). Und man kann auch nicht sagen, es handle sich hier nicht zunächst um die persönl. Würde des P. sondern um sein Heidenev. (Overbeck S. 219). Aber andererseits ist das Folg. auch nicht als eine reine Fortsetzung des vorangehenden Nachweises aufzufassen (Mey.). Am wenigsten kann P. diesen Abschnitt geschrieben haben, »um seine Behauptung des gesetzesfreien Heiden.-Ev. auch gegen Urgemeinde und Urapp. nachzuweisen« (Hilg. ZwTh 27, 322), oder um seinen Unterschied und Gegensatz gegen die Urapp. geltend zu machen (Holst. I. S. 277): denn von einem aktiven Verhalten des P. gegenüber den Urapp. ist in dem ganzen Abschnitt nichts anderes gesagt, als dass er ihnen sein Ev. vorgelegt habe. Eher würde es zum Inhalt des Folg. stimmen, darin den »Nachweis der in Jerus. vor der Urgemeinde u. den Säulen der Kirche wider die Judaisten siegreich behaupteten Wahrheit des Heiden-Ev.« zu finden (Holst. II 70); aber der Widerstand des P. gegen die Judaisten ist im folg. Abschnitt nur Nebensache und jener Nachweis würde für den »Beweis des göttlichen Ursprungs des Ev. des P.« keine Bedeutung haben*).

*) Vgl. über V. 1—10: C. F. A. Fritzsche in Fritzschiorum opusc. p. 158 ff. Elwert, Progr. Anott. in Gal 21—10. 1852. Reiche comm. crit. 1 ff. Schwegler, nachap. Zeitalt. I 116 ff. Baur, Paulus[2], I 119 ff. Zeller, AG 216 ff. Neander, Gesch. d. Pflanz.[4] 208 ff. Lechler, ap. und nachap. Zeitalt.[3] 164 ff. Ritschl, altkath. K. 1857, 128 ff. Trip, Paul. nach d. AG, 75 ff. Oertel, Paul. in der AG, 226 ff. Ebrard, w. Krit. d. ev. Gesch.[3] 1868, 878 ff. Lipsius, Apostelkonvent in Schenkels Bib. Lex. 1869. Overbeck, AG 1870, 216 ff. Weizsäcker, Apostelkonzil, JdTh 1873, 191 ff. Keim, Aus d. Urchr. 1878, 64 ff. Grimm, Apostelkonvent, StKr 1880, 405 ff. Zimmer, Gal.-Br. u. AG 1882. Holtzmann, Revision der neuesten Verhandl. über den Apostelkonvent, ZwTh 1882, 436 ff., 1883, 129 ff. Pfleiderer,

2 1*). Ueber V. 1: Stölting Beiträge zu Exeg. d. Paul. Briefe 1869, 155 ff. — ἔπειτα) *Hernach*, steht correlat dem ἔπειτα 1_{21}, wie auch 1_{18} ἔπειτα an das unmittelbar vorher Berichtete anknüpft, es bedeutet also nicht: nach der Jerus. Reise (Wies.), sondern nach meinem Aufenthalte in Syrien und Cilicien. — διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν) kann nicht heissen: während eines Zeitraums, der seit meiner Bekehrung 14 Jahre gedauert hat und jetzt durchgemacht ist (Oeder b. Wolf, Ramb., Theile in Winer's n. kr. Journ. 8 S. 175, Paul., Sch., Stölt.); denn διά wird in der Bedeutung »während« bei den Griechen immer nur dann gebraucht, wenn sich die Handlung durch die ganze Zeit hindurch erstreckt (Valcken. ad Herod. 6, 12, Ast ad Plat. d. leg. p. 399), sei es nun fortdauernd wie Mk 14_{53} oder in wiederkehrenden Momenten wie Apg 1_{3} (s. Fritschior. opusc. 1, 1)**); auch ist eine Beziehung auf die nunmehrige

---

JprTh 1883, 78 ff. 240 ff. Hilgenf. ZwTh 1884, 303 ff. Weizsäcker, ap. Zeitalt. 1886, S. 151 ff. Sommer, das Aposteldekret in Stud. u. Skizzen aus Ostpreussen 1888. 89. Rendall, St. Paul and the Galatian Judaizers, Exposit. 1889 IX, 51 ff. X, 107 ff. Pfleiderer, Paulinism. ² 1890, 295 ff. 507 ff. Spitta, AG Halle 1891 S. 183 ff. Joh. Weiss, das Judenchristenthum in der AG u. d. sog. Apostelkonzil, StKr 1893, 480 ff.; Paulin. Probleme, ebend. 1895, 252 ff. Ramsay, on the interpretation of two passages in the ep. to the Galat. Exp. 1895 XI, 103 ff. K. Schmidt, Apostelkonvent ThRE ³ 1896.

*) Statt δεκατεσσάρων wollen τεσσάρων lesen: Ludw. Capell., Grot., Seml., Keil, Berth., Heinr., Kuinoel u. A., auch Guericke, Rinck, Küchler, Böhl, Matthaei, Religionsl. d. Ap. I S. 624, Schott (i. d. Isagoge S. 196, nicht in s. späteren Schriften), Wurm, Ulrich, Böttger, Michelsen (tht. 1893, 428), Baljon. Auf eine Autorität kann man sich hiefür nicht stützen, auch nicht auf die des Chronic. Euseb. Bei letzterem heisst es: τῷ εἰπεῖν αὐτὸν διὰ ιδ' ἐτῶν δοκεῖ μοι τοὺς χρόνους τῶν ἀποστόλων τοὺς ἀπὸ τῆς ἀναλήψεως ἀριθμεῖν αὐτὸν — —. Καὶ εἰ μὴ τοῦτο δῶμεν, εὑρεθήσεται ὁ χρόνος ἀφ' οὗ ἐβαπτίσθη καὶ ἀνέβλεψεν, ὡς περιέχουσιν αἱ Πράξεις, ἔτη ὀ'. Hiernach hat der Chronograph δεκατεσσάρων gelesen, aber der Zeitrechnung wegen, weil er die Reise für die Apg 11. 12 berichtete hielt, eventuell τεσσάρων vorgeschlagen. Die Aenderung ist also auch bei den späteren eine blosse Konjektur aus chronologischen Gründen. Besonders beruft man sich für dieselbe darauf, dass, wenn man τεσσάρων liest, einerseits der zeitliche Zwischenraum zwischen der Taufe des Paulus und seiner Reise Gal 21 zu gross sei im Verhältniss zu den wenigen Nachrichten über ihn Apg 10—15, andererseits der Zwischenraum zwischen dem Hingange Jesu und der Bekehrung des Apostels zu klein werde im Verhältniss zu den vielen Begebenheiten in Apg 1—9. Allein bei der Unvollständigkeit und theilweisen Ungenauigkeit der AG in ihrer ersten Hälfte und bei der Möglichkeit, die Ereignisse Apg 1—9 in einen nur etwa vier Jahre umfassenden Zeitraum unterzubringen, sind jene Gründe zu schwach, um an die Stelle einer einstimmig bezeugten Lesart eine Konjektur zu setzen.

**) Auch die Stellen Apg 5_{19}. 16_{9}. 17_{10}. 23_{31}, auf welche man sich beruft, lassen für διὰ τῆς νυκτός die Fassung: die Nacht hindurch, ohne

Dauer seines Christenstandes in keiner Weise angedeutet und die Zeitangabe wäre zwecklos. Vielmehr ist zu erklären: *nach Verlauf von vierzehn Jahren*, nach vierzehnjähriger Zwischenzeit; vgl. Polyb. 22, 26, 22: δι' ἐτῶν τριῶν, Apg 24$_{17}$*); und der Zweck dieser bestimmten Zeitangabe, in welcher das δεκατεσσάρων durch die Voranstellung vor ἐτῶν nachdrücklich hervorgehoben wird, ist der Hinweis auf den langen Zeitraum, während dessen er seine in Syrien und Cilicien begonnene selbstständige heidenap. Wirksamkeit ohne Veranlassung zu einer Auseinandersetzung mit den Uraposteln über dieselbe fortgesetzt hat. — Von wo an hat aber P. die 14 Jahre gerechnet? Jedenfalls nicht von der Himmelfahrt Chr.' (Euseb. Chron., Petr. Lomb., Lud. Cappel., Paul.), was ganz gegen den Zusammenhang ist; aber auch nicht von der Bekehrung des Ap. an (Baron., Spanh., Pearson, Olsh., Ang., Matthies, Sch., Fr., B.-Cr., Wies., Hilg., Ebr., Ew. ap. Z. p. 55, Stölt., Ead.), sondern von der ersten Reise nach Jerus. und dem unmittelbar darauf folg. Beginn seines Aufenthaltes in Syrien und Cilicien an (Hier., Chrys. z. 2$_{11}$, Luth.**), Usserius, Cleric., u. d. meist. Neu.). Mit Unrecht beruft man sich für die zweite Annahme auf die Analogie von 1$_{18}$. Da hier nicht wie dort μετά, sondern das sonst nicht weiter in diesem Sinne bei P. vorkommende διά gesetzt ist, welches die verflossene Zwischenzeit anzeigt, und πάλιν auf die erste Reise nach Jer. zurückweist, so ist eben von dieser an die Zwischenzeit zu rechnen. Diese Auf-

---

Abweichung vom gewöhnlichen Sprachgebrauch stehen. S. z. d. Stellen d. Komment. z. AG. Man hat dabei nicht m. Fritzsche den Lukas einer missbräuchlichen Abweichung vom Griech. Sprachgebrauche zu beschuldigen. Vgl. z. διὰ νυκτός Thuc. 2, 4, 1. Xen. Anab. 4, 6. 22. Zu dem Homerischen διὰ νύκτα, während der Nacht s. Nägelsb. z. Ilias p. 222 ed. 3.

*) Ueber den Gebrauch von διά, welcher auf der Vorstellung beruht, dass die vom Anfangspunkt bis zu dem betreffendes Ereigniss zwischenliegende Zeit mit dem Eintritte des letztern durchgemacht ist (vgl. Herm. ad Viger p. 856), s. überh. Bernhardy p. 235. Krüger § 68, 22, 3. Winer § 47, i. Fritzsche ad Marc. p. 50 und in Fritzschior. Opusc. p. 162 f. Herod. 4, 1: ἀποδημήσαντας ὀκτὼ κ. εἴκοσι ἔτεα καὶ διὰ χρόνου τοσούτου (nach so langer Zwischenzeit) κατιόντας etc. Deut. 9, 11: διὰ τεσσαράκοντα ἡμερῶν — — ἔδωκε κύριος ἐμοὶ τὰς δύο πλάκας. Joseph. Antt. 4, 8, 12. Vgl. d. bekannte διὰ χρόνου Kühner ad Xen. Mem. 2, 8, 1, δι' αἰῶνος Blomf. Gloss. ad Aesch. Pers. 1003, διὰ μακροῦ Thuc. 6, 15, 3, δι' ἔτους Lucian. Paras. 15, δι' ἡμερῶν Mk 2 1 u. dergl.; auch IV Mak 13 20.

**) Im Kommentare von 1519 (Opp. Jen. 1612 I p. 336 B): »Post annos 14, quibus si annos tres, quos supra memoravit, adjunxeris, jam 17 aut 18 annos eum praedicasse invenies, antequam conferre voluerit«. — Auch bei dieser Berechnung bleibt die Bekehrung, »das grosse Ereigniss, wornach P. alle christliche Zeit für sich misst« (Ewald); denn die ganze Berechnung hebt ja 1$_{18}$ von diesem Ereigniss ausgehend an.

fassung entspricht auch dem Zusammenhange, nach welchem es dem Ap. darauf ankam, zu bemerken, dass er erst so lange nach dem auf jenen kurzen Aufenthalt in Jerus. unmittelbar folgenden Beginn seines heidenap. Wirkens dasselbe in Jerus. zu ausdrücklicher Anerkennung gebracht habe. — *πάλιν ἀνέβην εἰς Ἱεροσ.*) *zog ich wieder hinauf nach Jerus.* Es ist heute fast ganz allgemein anerkannt, dass die hier gemeinte Reise von den in der AG im Ganzen berichteten 5 Reisen des P. nach Jerusalem die dritte Apg 15$_4$ ff. ist. (Vgl. zu dieser Frage: Zimmer, G. u. AG, 2—34.) An die bereits Gal 1$_{18}$ erwähnte erste jener 5 Reisen Apg 9$_{26}$ ff. hier zu denken war nur möglich bei der unbegründeten Annahme, dass der Reisebericht Apg 9$_{26}$ ff. an eine falsche chronol. Stelle gerathen sei und seine starken Differenzen von Gal 2$_1$ nach letzterer Stelle korrigirt werden müssten (so O. Weiss StKr 1893, 533, welcher Apg 9$_{26-30}$ [= Gal 2$_{10}$] der von ihm angenommenen Quelle B der AG zuweist). Und mit der fünften der in der AG berichteten Reisen Apg 21$_{17}$ ff. die Erzählung Gal 2$_1$ ff. zu kombiniren geht nur an, wenn man den Gal.-Br. fälschlich erst nach Apg 21$_{17}$ verfasst sein lässt (so Clemen, Chron. d. p. Br.); vgl. dagegen Einl. § 2, 3 S. 25. Es kann sich also nur noch um die 3 mittleren jener 5 Reisen handeln. Von diesen ist die zweite Apg 11$_{30}$ mit der hier berichteten identificirt worden *) hauptsächlich aus dem Grunde, weil P. seine zweite Reise nach Jerus. nicht habe übergehen können, also eben diese Gal 2$_1$ meinen müsse **). — Diese

*) So von Tertull. c. Marc. 1, 20, Chron. Euseb., Calv., Keil (Opusc. p. 160 u. in Pott's Sylloge III p. 68), Gabler (neut. th. Journ. II 2. 10 ff.), Rosenm., Süsskind (in Bengel's Archiv I 1. 157 ff.), Bertholdt, Kuinoel (ad Act. p. XXV), Heinrichs (ad Act. p. 59), Tychsen (zu Koppe p. 149), Niemeyer (de temp. quo ep. ad Gal. conscr. sit. Gott. 1827), Paul., Guerike (Beitr., 80 ff.), Küchler (de anno, quo P. ad sacra Chr., convers. est, Lips. 1828, 27 ff.), Fl., Fritzsche, Böttg., Stölt., Caspari geograph. chronolog. Einl. in d. Leben J., 1869. Spitta, AG 161 ff. Ramsay, Church, S. 108 f. Unter den Aelteren wird auch J. T. Major für diese Ansicht genannt, dessen Annotata ad acta ap. Jen. 1647. 8. Gabler und Winer anführen. Aber in der zweiten Ausgabe dieser Annotata Major's, welche nach seinem Tode Jena 1670. 4. erschienen ist, erklärt sich Major p. 410 ff. entschieden für die Ansicht, welche Gal 2$_1$ mit der Reise Apg 15 für identisch hält.

**) Diese Behauptung wird auch von solchen, welche hier nicht die zweite, sondern die dritte der in der AG erzählten 5 Reisen finden wollen, für richtig gehalten. Zum Theil hat man dann zu ganz verzweifelten Auskunftsmitteln gegriffen. Bloch, Chronotax. p. 67 f. u. Schott finden V. 1 zwei Reisen berichtet, was Ersterer aus *πάλιν* (nach 14 Jahren machte ich die zweite mit Barnabas unternommene Reise nach Jerus.) und Letzterer so herausbringt: »intra 14 annos iterata vice adscendi Hierosolymas, cum Barnaba quidem (Apg 11$_{30}$), posthac (Apg 15) assumto etiam Tito«. Beide Fassungen sind wortwidrige Einlegungen. Denn

Argumentation fällt aber zugleich mit ihrer irrigen Voraussetzung, dass P. auch hier noch direkt beweise, dass er sein Ev. nicht von den App. gelernt habe. Dieser Beweis war 1_{24} vollendet (s. oben zu 2_{1-10}), und es werden jetzt aus dem weiteren Leben des P. zwei Ereignisse herausgegriffen, aus welchen in anderer Weise seine den Urapp. ebenbürtige apost. Stellung hervorgeht. Hiernach ist es keineswegs nothwendig, dass P. hier gerade seine zweite Reise berichtet. Will man dies jedoch annehmen, dann ist jedenfalls die Geschichtlichkeit des Berichts Apg 11_{30} über eine damalige Reise aufzugeben, nicht aber auf die Identität dieses Berichts mit Gal 2_1 zu schliessen. Denn die übrigen für eine solche angeführten Gründe haben gar keine Bedeutung*). Und dagegen entscheidet Vieles, zunächst

---

nach Bloch's Deutung müsste P. schon vorher von einer mit Barnabas gemachten Reise gesprochen haben, und bei Schott's Erklärung ist nicht bloss *διά* irrig gefasst (s. oben), sondern es müsste auch wenigstens statt *συμπαραλ. καὶ Τίτον* stehen: *εἶτα δὲ συμπαραλ. κ. Τ.* Gleichwol hat Lange, apostol. Zeitalt. I p. 99 f. wieder zu der Ausflucht gegriffen, *πάλιν* sei auf *μετὰ Βαρν.* zu beziehen, und setze eine bereits früher mit Barnabas gemachte Reise (Apg 11) voraus. Andere haben die Geschichtlichkeit von Apg 11_{30} aufgegeben, sei es, dass man der AG eine durch verschiedene Quellen herbeigeführte Zerlegung der einen Reise Apg 15 in zwei Reisen Apg 11 und 15 zuschreibt (Schleierm.), oder dass man die ganze Erzählung Apg 11_{30} für Erdichtung erklärt (Zell., Hilg., Lips.), oder auch, dass man Barn. aber nicht P. wirklich damals nach Jerus. selbst gelangen lässt (Bleek, Ebr., Neand., Mey.). Dass nämlich P. hier nur seine zweite Reise meinen könnte, begründet Mey. so: »Hätte P. eine dritte Reise gemeint und die zweite verschwiegen, so hätte er seinen Gegnern, welchen er nachweisen wollte, dass er nicht Apostelschüler sei, selbst die Waffen in die Hand gegeben und der Verdacht absichtlich unvollständiger Aufzählung ruhte den Widersachern gegenüber mit Recht auf ihm. Ja, wenn er auch bei einer zweiten, aber hier übergangenen Anwesenheit in Jerus. gar nicht (und wie höchst unwahrscheinlich wäre das schon an sich!) mit den Aposteln in nähere Berührung gekommen wäre, so hätte er dieselbe doch um so weniger übergehen dürfen, da sie eben in dieser Eigenschaft als eine Reise, die mit etwaiger Belehrung durch die Apostel nichts zu thun gehabt hätte (vgl. 1_{18}), für seinen Zusammenhang den gegnerischen Verdächtigungen gegenüber von grosser Wichtigkeit gewesen wäre. Durch die Verschweigung würde seiner ganzen geschichtlich apologetischen Beweisführung, wie er sie 1_{13} angetreten hat, auch seit 1_{21} noch fortsetzt, der Nerv durchschnitten sein«.

*) Man sagt (Fritzsche p. 227) namentlich: 1) Die Reise folge auf den Aufenthalt in Cilicien und Syrien 1_{21}. 2_1, vgl Apg 9_{30}. 11_{25} f. Aber P. giebt Kp. 2 keine Fortsetzung seiner Lebensbeschreibung (s. oben). 2) Es sei wahrscheinlich, dass P. bald nach dem Beginne seines heidenapostol. Wirkens seine Lehre zu Jerus. vorgetragen und den Aposteln zur Begründung vorgelegt habe. Aber vielmehr hebt P. Gal 2_1 hervor, dass er dies erst lange danach gethan habe. 3) Die Anerkennung des P. und Barn. als Heidenapostel 2_9 müsse ihrer Abordnung zu diesem Berufe Apg 13_2 vorangegangen sein. Vielmehr aber war P. längst mit

die Chronologie durch die 14 Jahre. Denn da für gedachte Reise Apg 11 das Jahr 44 aer. Dion. oder 797 U. C. feststeht (s. Einl. z. AG), so würden diese 14 Jahre mit Hinzurechnung jener drei Jahre 1 18 in das Jahr 27 aer. Dion. also zu weit zurückzuführen*). Ferner spricht noch gegen eine Identifizirung der Reise Gal 2 mit der Apg 11 berichteten, dass während P. bei der ersteren in Jerus. sein Ev. zur Beurtheilung vorlegen will, die letztere lediglich dem Zwecke dient, eine Kollekte zu überbringen; dass Petrus zur Zeit von Apg 11 sich theils im Gefängniss, theils auf der Flucht befand, also nicht so, wie es Gal 2 erwähnt wird, an Verhandlungen mit P. Theil nehmen konnte; dass P. nach Gal 2 7—9 augenscheinlich damals schon von grösseren Erfolgen zu berichten vermochte, als er sie zur Zeit von Apg 11 gehabt hatte; und endlich ganz besonders, dass nach den Verhandlungen von Gal 2 2 ff. unmöglich die Beschneidungsfrage in Jerus. als eine neue aufgeworfen werden konnte, wie es Apg 15 geschieht. Um den letzten Gegengrund zu beseitigen, hat man Apg 15 1 ff. für einen verschobenen Bericht von derselben Reise, die Apg 11 erzählt ist, er-

---

Erfolg Heidenapostel (2 2. 8) ebenso wie Jak., Petr. u. Joh. längst Judenapostel waren, als sie diese ihre beiderseitige Bestimmung sanctionirten 2 9. 4) Die Bedingung wegen der Armen 2 10 sei eben dadurch veranlasst worden, dass P. und Barn. Unterstützungsgelder überbracht hätten (Apg 11 30). Allein jene Vereinbarung bedurfte einer solchen Veranlassung garnicht, vgl. Apg 24 4 f. 4 34 f. 6 1 ff. 5) Die Apostel hätten auf die Beschneidung des Titus gedrungen, was noch in der Anfangszeit der Heidenbekehrung Apg 11 12, aber nicht mehr später Apg 15 möglich gewesen sei. Aber die Apostel haben das keineswegs gethan s. z. V. 4. 6) Von der Anwesenheit des Johannes zu Jerusalem sei Apg 15 keine Spur mehr. Er kann aber, obwol nicht namentlich aufgeführt, in dem allgemeinen *οἱ ἀπόστολοι* mitbegriffen sein.

*) Unter den Vertheidigern jener Ansicht hat zwar Böttger wieder *τεσσάρων* aus *δεκατεσσάρων* gemacht, aber ganz ohne Grund, s. nachher. Fritzsche hingegen hat die 14 Jahre so herauszubringen gesucht, dass er die Rechnung des Lk 3 1 von dem Jahre der Mitregentschaft des Tiberius, d. i. vom Jahre 765 U. C. an beginnen lässt, wie nach Usher auch von Cleric., Lardner u. A. (s. z. Lk 3 1), dann auch von Wieseler ThRE[1] XXI, 547 ff. u. bes. in Beitr. z. Würdigung d. Evv. 1869, 177 ff. geschehen ist. Mithin habe Chr. 779 sein Lehramt angetreten, und sei 781 gekreuzigt; zu Anfange 783 sei P. Christ geworden, und 14 Jahre später, 797, sei die fragliche Reise nach Jerus. geschehen. Aber gegen die Annahme, dass die 14 Jahre von der Bekehrung an zu rechnen seien, s. oben. Ferner kann auch das Jahr der Bekehrung aus anderweitigen chronol. Gründen nicht weiter als 35 aer. Dion., d. i. 788 U. C., hinaufgerückt werden (s. z. AG Einl.); endlich ist die Annahme, dass Lk 3 1 nicht vom wirklichen Regierungsantritte des Tiberius an rechne, nur eine von anderweitigen chronol. Kombinationen abgedrungene Auskunft, welcher die schlichten Worte des Lukas keinen Halt geben (s. ausserdem dagegen Anger rat. temp. p. 14 f. u. z. Chronol. d. Lehramtes Ch. I).

klärt (Spitta, AG); aber diese Vermuthung lässt sich nur durch eine wol scharfsinnige aber auch künstliche und subjektive Quellenscheidung in der AG stützen. — Nicht weniger haltlos aber als die Identifizirung von Gal 2 1 ff. mit Apg 11 ist die Meinung, dass Gal 2 1 ff. die vierte unter den fünf Reisen der AG Kp. 18 22 gemeint sei*). Was man hiefür Positives vorgebracht hat, ist ganz erkünstelt**). Der Hauptgrund für diese Annahme ist das negative Bestreben den Schwierigkeiten zu entgehen, welche bei einer Kombination von Gal 2 1 ff. mit Apg 15

---

*) Diese Meinung ist geltend gemacht von J. Capell., Whist., van Til, Credn., Köhl., Hess, neuerdings ausführlich vertheidigt von Wiesel, Chron. d. ap. Z. S. 201 ff. Gal. S. 553 ff., gebilligt von Huth. u. Lutterb., neut. Lehrbegriffe II S. 85 f. 128, in eigenthümlicher Modifikation, mit Annahme einer reinen Erdichtung der Reise Apg 15 erneuert von Volkmar, ThZh. a. d. Schweiz 1885 S. 33 ff.

**) Wies. führt besonders Folgendes an: 1) Gal 2 5 setze voraus, dass P. zur Zeit von Gal 2 1 ff. schon gepredigt habe, wonach diese Reise auf Apg 16 6 folgen müsse. Aber s. z. V. 5. 2) Die Vereinbarung wegen der Armen Jerusalems könne nicht schon Apg 15, sondern erst Apg 18 22 getroffen sein, da P. in der Zeit von Apg 15 40—18 20 nach AG u. paul. Briefen noch nicht kollektirt habe. Aber s. z. V. 10. 3) Titus, der Gal 2 in der Begleitung des P. erscheint, könne erst in der Zeit von Apg 18 bei dem ersten Aufenthalt des P. in Korinth bekehrt sein, da er Korinthischer Christ sei. Allein Letzteres lässt sich nicht beweisen. Wieseler beruft sich auf eine »alte kirchliche« Ansicht, für die er aber nur Chrysost. hom. 1 in Tit. anführen kann, auf II Kor 8 23, wo Titus nicht, wie Wies. will, zur Klasse der Korinth. Diener gerechnet, sondern nur als des P. Gehülfe im Evang. bezeichnet wird, und auf Apg 18 7, wo Wies. *Τίτου Ιούστου* liest und ohne Grund unter diesem Mann, der nur als Herberge gebender Proselyt erscheint, den Gehülfen des P. Namens Titus verstehen will. Nach II Kor 12 17 f. war Titus ein zu den Korinth. Christen nicht gehöriger Abgesandter an dieselben. 4) P. rede von seiner vor der Reise Gal 2 1 ausgeübten Thätigkeit in der Weise, dass er sie ohne Barnabas unternommen haben müsse, und dieser erst während der Reise nach Jerus. zu ihm gestossen sein könne. Aber dass Letzteres, wie Wies. annimmt Apg 18 22, geschehen sei, ist durch nichts angedeutet. Und dass P. ohne Barn. seine Reise angetreten hätte, davon sagt Gal 2 1 das Gegentheil, während die Singulare Gal 2 2. 6 ff. sich aus dem persönlich apologetischen Zweck des Berichts genügend erklären. Wenn aber ferner Titus 2 1 nur als Gehülfe des P. nicht auch des Barn. bezeichnet wird, so beweist das nicht, wie Wies. meint, dass P. vorher abgesondert von Barn. gepredigt hatte, sondern dass Titus zu P. in näherem Verhältniss stand, wahrscheinlich, weil er von diesem bekehrt war (vgl. Tit. 1 4). 5) Bei dem gleich nach Gal 2 1 ff. anzusetzenden Vorfall Gal 2 11 ff. hätten P., Barn. u. Petrus sich von den Beschränkungen des Apostelkonzils Apg 15 entbunden, was nicht gleich nach dem letzteren, sondern erst Apg 18 22. 23 möglich gewesen sei. Aber s. z. V. 11 ff. 6) Auch durch die Chronologie glaubt Wies. seine Annahme bestätigt, indem er die Bekehrung des P. 40 n. Chr., das Apostelkonzil Apg 15 50 n. Chr. und die Reise Apg 18 22 54 n. Chr. ansetzt. Aber diese chronol. Aufstellungen sind sämmtlich haltlos, vgl. oben u. Einl. in die AG.

die Abweichungen zwischen beiden Berichten bieten, und ganz besonders (nach Wiesel.) die Nichterwähnung des Aposteldekrets bei P. Allein wenn es ja auch nicht durchaus unmöglich ist, mit der Reise Apg 18_{22}, da die AG von ihr so gut wie garnichts sagt, so ziemlich alles Beliebige, also auch die Ereignisse von Gal 2 zu verbinden, unwahrscheinlich ist es nach der AG jedenfalls, dass jene Reise noch einen anderen Zweck hatte, als auf ganz kurze Zeit Jerus. zum Feste zu besuchen (Apg 18_{21}). Und die Schwierigkeiten, welche die fragliche Annahme vermeiden will, werden in Wahrheit durch sie nur vergrössert, insofern es gerade unmöglich ist, zwischen Apg 15 und Gal 2 als zwei auf einander folgenden Ereignissen ein befriedigendes Verhältniss festzustellen. Wies. nimmt zu diesem Zwecke an, die Satzungen des Apostelkonzils Apg 15 hätten nur einen kirchlich sozialen Charakter gehabt und nur für die von P. und Barn. gemeinsam gegründeten Gemeinden gelten sollen; P. habe daher diese Satzungen nur in der ersten Zeit nach dem Konzil den Gemeinden überliefert Apg 16_4, aber schon Apg 16_6 den Heidenchristen in Galatien nicht mehr auferlegt, und habe für diese veränderte Praxis in Jerus. Gal 2_1 ff. bei den älteren Aposteln volle Anerkennung gefunden. Allein so wird die Nichterwähnung der Satzungen des Apostelkonzils Gal 2_1 ff. erst recht unerklärlich, wenn doch hier deren Aufhebung berichtet sein soll. Und nicht nur sagt die AG von letzterer Apg 18_{22} nichts, wie sie doch müsste, nachdem sie Kp. 15 den Beschluss jener Satzungen erzählt hat, sondern sie setzt auch 21_{25} deren allgemeine fortdauernde Gültigkeit ausdrücklich voraus. In Wahrheit handelt es sich aber Gal 2_{3-5} ff. nicht um Aufhebung der Satzungen von Apg 15, sondern um Zurückweisung der judaist. Forderung, dass die Heidenchristen die Beschneidung annehmen sollen, also genau um dasselbe wie Apg 15. Und darum bleibt Gal 2_{3-5} unbegreiflich, wenn Apg 15 vorangegangen war. Das Gleiche gilt dann aber auch, von allem Anderen abgesehen, gegen die Versuche, die Reise Gal 2_1 noch später unterzubringen (Schrader verlegt sie zwischen Apg 19_{20-21}, Epiphan. haer. 28, 4 gar erst in die Zeit von Apg 21_{15-17}). — Danach kann denn Gal 2_1 ff. sich nur auf dasselbe Ereigniss beziehen wie Apg 15*). Und dafür

*) Dies behaupten schon Iren. adv. haer. 3, 13, Theodoret., Hier., Baron., C. a Lap., Pearson u. die meisten Aelteren, Seml., Koppe, Stroth, Vogel (in Gabler's Journ. f. auserl. th. Lit. I 2, 249 ff.), Haselaar, Borg., Schmidt (Einl. I 192 u. Analect. III 1), Eichh., Hug, Win., Hems., Feilm., Herm., Ust., Matthies, Sch., Olsh., Ang., Schneck., Neand., B.-Cr., Baur, Hilg., Zeller, Lekeb., Elw., Lechl., Thiersch, Reuss, Reiche, Ew., Ritschl, Bleek, Ellic., Hofm., Laur., Holst., Trip, Oertel, Lips., Pfleid., Weizs.,

entscheidet auch das Zusammentreffen der beiden Berichte in den wichtigsten Punkten. Wir haben da wie dort eine Reise des P. nach Jerus. in der Begleitung antiochenischer Christen Gal 2 1. Apg 15 2, Bericht des P. über seine Predigt unter den Heiden Gal 2 2. Apg 15 4. 12, Auftreten der Judaisten mit der Forderung, dass die Heidenchristen beschnitten werden sollen, Gal 2 4. Apg 15 5 und, was von der grössten Bedeutung ist, hier und dort Abweisung dieser Forderung von Seiten der ganzen Gemeinde von Jerus. — Diese Verhandlungen können eben nur einmal geschehen, dieser letzte Beschluss namentlich kann nur einmal gefasst sein. Unrichtig ist also die Behauptung: »gegen alle diese Punkte lassen sich von denen, welche unsere Reise als die Apg 11 12 berichtete, oder gar als die Apg 18 22 erwähnte (Wieseler) ansehen, solche Bedenken geltend machen (s. bes. Fritzsche l. l. S. 224 ff. Wies. S. 557 ff.), dass sie wenigstens nicht zur selbstständigen und vollen Beweisführung, sondern nur zur theilweisen wichtigen Bestätigung des anderweitig geführten Beweises der Identität unserer Reise mit der Apg 15 erzählten gebraucht werden können« (Mey.). Vielmehr, wenn die mit jenen unbestreitbaren Gleichheiten verbundenen Abweichungen zwischen beiden Berichten sich als unausgleichbare Widersprüche ergeben sollten, so würde man dadurch nur genöthigt sein, auf Grund des authentischen Berichts des Ap. P. den der AG für theilweise ungeschichtlich zu erklären*). — *μετὰ Βαρνάβα*) *mit Barnabas* als dem bisherigen Genossen der evangel. Verkündigung des P., welche den Gegenstand der Verhandlungen in Jerus. bilden sollte. Der Apg 15 39 erzählte Bruch zwischen P. und Barn. konnte zur Zeit dieser gemeinsamen Reise noch nicht eingetreten sein. Andrerseits beweist das folg. *συμπαραλ.*, dass P. sich bewusst war, damals im Verhältniss zu Barn. bereits die Hauptperson gewesen zu sein, als was er auch Apg 15 2 erscheint, während er Apg 11 25. 30. 12 25 noch eine untergeordnete Stellung einnimmt. — *συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον*) *indem ich mitnahm*, eigentl.: mit dazu annahm, nämlich als Reisegenossen, *auch den Titus*. Dies *καὶ* bezieht sich ebenso wie das *συν* in *συνπαραλ.* auf *μετὰ Βαρν.*,

K. Schmidt, Keim, Lightf., Ead., Grimm, Zimm., Holtzm., Wörn., Phil., Weiss u. M. (Rück. lässt es dahingestellt sein, ob die Apg 15 oder 18 22 erwähnte Reise gemeint sei).

*) Dies ist in grösserem oder geringerem Umfange von Baur, Schwegl., Zell., Hilg., Holst., Lips., Pfleid., Weizs., am eingeschränktesten von Keim geschehen, während besonders Lekeb., Lechl., Thiersch, Ew., Ritschl, Trip, Oert., K. Schmidt die Differenzen auszugleichen gesucht haben. Eine vollständige Untersuchung der Frage gehört nicht hieher, sondern in die Erklärung der AG. Nur insoweit die Vergleichung der AG zur Erläuterung des Gal.-Briefes dient, ist eine solche im Folgenden angestellt.

bedeutet also nicht: unter Anderen (Wies.). Ob Titus Apg 15 2 mit in καί τινας ἄλλους ἐξ αὐτῶν gemeint sei, lässt sich nicht sicher sagen, es ist aber recht wol möglich. Und man braucht dann auch kaum aus der Angabe, dass jene von den Antiochenern gesandt wurden, den Tit. auszuschliessen (Mey.), da auch in Bezug auf ihn dieser Ausdruck sich rechtfertigt, wenn er auf ausdrückliches Verlangen des P. unter dessen Begleiter aufgenommen wurde. Ausser dem Gal.-Br. wird Titus nur noch im II Kor.-Br. öfters und in den Pastoralbriefen als Gehülfe des P. in seiner Missionsarbeit erwähnt, dagegen niemals in der AG. Ihn mit Silvan. zu identifiziren (Zimmer, ZfkW 1881, 169 ff.), ist unbegründet (vgl. Jülicher JprTh 1882, 581 f.).

2 2. Ἀνέβην δὲ κατὰ ἀποκάλυψιν) *Ich zog aber hinauf in Gemässheit einer Offenbarung.* Diese Worte enthalten eine für den Zweck des ganzen Berichts wesentliche Angabe, sind also nicht parenthetisch zu fassen (Matthias). Das δέ steht nicht weiterberichtend mit nachdrücklicher Wiederholung desselben Worts (Mey. mit Berufung auf Klotz ad Dev. p. 361, Baeuml. Partik. p. 97), sondern wie Röm 3 22. I Kor 2 6. Phl 2 8 u. a. wird damit das schon gebrauchte Wort nachdruckslos nur wieder aufgenommen, um eine Näherbestimmung dazu anzufügen, welche einer möglichen falschen Auffassung des Wortes entgegensteht. Die Angabe nämlich, dass jene Reise des P. nach Jerus. in Gemässheit erhaltener göttl. Offenbarung geschah*), soll ohne Zweifel die Meinung ausschliessen, als sei sie aus eigenem Bedürfniss (Weiss) oder noch mehr auf Grund einer von Jerus. ausgegangenen Aufforderung zur Rechtfertigung seines Wirkens erfolgt. Was für eine ἀποκάλυψις es aber gewesen sei, ob sie nämlich dem Ap. mittelst einer Entzückung (Apg 22 17. II Kor 12 1 ff.), oder mittelst einer nächtlichen Erscheinung (Apg 16 9. 18 9. 23 11. 27 23), oder überh. durch ein prophetisches Gesicht (so Ew.), oder durch Geistesansprache (Apg 16 6. 7. 20 22. 23), oder sonstwie geworden, ist nicht gesagt. — καὶ ἀνεθέμην) *und ich legte vor*, zur Kenntnissnahme und Prüfung. Vgl. Apg 25 14. II Mak 3 1 und dazu Grimm. Im Griechischen bei Plutarch, Polyb., Diog. L. u. s. w. — αὐτοῖς) *ihnen* kann nur nach bekanntem Gebrauch des

*) Die Erklärung von Schrader, Herm., Schulz (de aliquot N. T. locorum lectione et interpret. Vratisl. 1833): explicationis causa i. e. ut patefieret inter ipsos quae vera esset Jesu doctrina wäre, insoweit es sich nur um κατά handelt, möglich (Win. § 49, d. c.), scheitert aber an der angenommenen Bedeutung von ἀποκάλυψις, welches nach 1 12 und dem durchgängigen neut. Sprachgebrauch, sowie nach dem Zwecke dieses Abschnittes, die Selbstständigkeit des P. zu erweisen, nur göttliche Offenbarung bezeichnen kann.

Pronom. von den Bewohnern einer vorher genannten Stadt oder Landschaft (Bernhardy, 288. Win. § 67, 1, d) auf *Ἱεροσόλυμα* gehen, bedeutet also: den Christen zu Jerus. (so u. A. auch Hilg., Ritschl, Keim, Holst., Lips., Weiss, Dalm., früher auch Baur, Paulus [1] 117). Ganz willkürlich ist es unter *αυτοῖς* nur die Presbyter (Win., Matthies), oder gar nur die von den *δοκοῦντες* verschiedenen sämmtlichen App. zu verstehen (Sch., Olsh.), und nicht weniger willkürlich mit *αὐτοῖς* die *δοκοῦντες* zu identifiziren (Chrys., Cal., Alf., Baur. ThJ 1849, 459, Zeller, Neand., G. d. Pflanz. [4], 208. Jowett, Davidson S. 95. Supern. Rel. S. 234). — *τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθν.*) *das Evangelium, welches ich verkünde unter den Heiden*; allerdings hat P. nach der AG auch solchen Juden, welche in den von ihm bereisten Heidenländern wohnten, das Ev. gepredigt, und als das letzte Ziel seiner Missionsarbeit bezeichnet er selbst (Röm 11 13) die Bekehrung seiner Volksgenossen. Aber deswegen ist hier nicht zu erklären: unter den Völkern (Ust.), sondern nach 2 9 und nach dem ganzen Zusammenhange sind *τὰ ἔθνη* die Heiden, welche P. nach Röm 11 13 als den hauptsächlichen unmittelbaren Gegenstand seiner Missionsthätigkeit betrachtete. Damit hing es aber zusammen, dass er das Ev. in einer vom gesetzl. Judenth. losgelösten Form, mit starker Hervorhebung der Gerechtigkeit aus dem Glauben, im Gegensatz gegen jede Begründung des Heils auf Beschneidung und Gesetzeserfüllung verkündete. (Treffend schon Chrys.: *τὸ χωρὶς περιτομῆς*). Dass dieses damals den Christen zu Jerus. vorgelegte Heidenevang. des P. im Unterschiede von dem 1 23 erwähnten, das ihnen wol bekannt gewesen wäre, gedacht sei (Weiss), ist nicht anzunehmen, da die Vermuthung, dass P. nach seiner Bekehrung noch längere Zeit in judenchristlichem, christlich-nomistischem Sinne gewirkt habe, nicht begründet ist; vgl. Sieffert, Entw. S. 339 ff. Das Praes. *κηρύσσω* bezeichnet die Identität des damals in Jerus. vorgelegten Heidenev. mit dem noch gegenwärtig verkündeten, von den Judaisten in Galatien angegriffenen. — *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι*) sc. *ἀνεθέμην τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθν. abgesondert aber den Angesehenen.* Dies ist nicht nähere Bestimmung des Vor.*), so dass *δέ* »und zwar« bedeutet (wie ausser denen, welche unter *αὐτοῖς* geradezu die *δοκοῦντες* verstehen wollen, auch Hilg.**) annimmt), sondern Hinzufügung eines vom vor. in Be-

*) Dann hätte sich P. sehr missverständlich ausgedrückt, weil das betonte *κατ' ἰδίαν δέ* doch ohne rechte Bedeutung wäre, wenn es nicht einen von dem allgemeinen *ἀνεθέμην* verschiedenen Akt bezeichnen sollte.

**) Wenn Hilg. in s. Komm. behauptet, *κατ' ἰδίαν* etc. erscheine »nur als nähere Bestimmung« des Vor. und *δέ* mit »und zwar« übersetzt, so

zug auf die Form (*κατ' ἰδίαν*) und das zweite Objekt (*τοῖς δοκοῦσι*) verschiedenen Vorgangs. Denn *κατ' ἰδίαν* (vgl. Mt 17 19. Mk 4 34. 9 28. Valcken. ad Eur. Phoen. p. 439) heisst nicht »speciell« (Baur, Paulus I, 134) sondern »abgesondert, privatim« und ist, wie das bei den Klassikern gewöhnlichere *ἰδίᾳ* (Thuc. 1, 132, 2. 2, 44, 2. Xen. Mem. 3, 6, 4. Anab. 5, 7. 13. 6, 2, 13. Ast Lex. Plat. II 88. — I Kor 12 11), der Gegensatz von *κοινῇ* oder *δημοσίᾳ* vgl. II Mak 4 5. *οἱ δοκοῦντες* *) sind nach dem Sprachgebrauch der Klassiker (S. Eur. Hec. 295 u. dazu Schaef. u. Pflugk. Porphyr. de abst. 2, 40. al. Kypke II p. 274, vgl. *δόκιμοι* Plat. Polit. 10, p. 618. A. Herod. 1, 65. Blomf. Gloss. in Aesch. Perseus p. 109) und nach Analogie des Gebrauchs von חָשַׁב (Gesen. Thes. I, 531. Buxt. Lex. Talm. 839 f.) die Angesehenen, Vielgeltenden, Nobiles. Damit sind hier gemeint und so von der jerus. Christenschaft hervorgehoben nicht die angesehenen Gemeindeglieder überhaupt (vgl. *ἄνδρας ἡγουμένους ἐν τοῖς ἀδελφοῖς* Apg 15 22), oder die Senioren der verschiedenen judäischen Gemeinden (Spitta, AG 194) oder ein weiterer Kreis von angesehenen Männern in der jerusalemischen Gemeinde, zunächst die App. (Dalm.) oder die App. und Presbyter (K. Schmidt 581) und natürlich nicht die Judaisten (Grot.), sondern nach 2 9 Jakob. der Br. Christi, Petr. und Joh. (so auch Lips.). Die übrigen noch lebenden App. scheinen bereits ausser persönlicher Verbindung mit der Gemeinde in Jerus. gewesen zu sein; jedenfalls war ihr Ansehen dort stark hinter das jener Drei zurückgetreten. Die Bezeichnung der Letzteren als der Vielgeltenden entspricht also den thatsächlichen Verhältnissen. Und motivirt ist sie hier genügend dadurch, dass P. seine Anerkennung von Seiten der Autoritäten der judenchristl. Kirche geltend macht. In diesem Zusammenhange würde dagegen eine gegen die drei Säulen-App. selbst gerichtete, in jener Bezeichnung liegende, Ironie (Schwegl. I p. 120. Weizs. I 200. Lips. 197) zweckwidrig sein; auch würde sie mit der kollegialen und demüthigen Art, in der P. sonst sein Verhältniss zu den Urapp. bezeichnet (I Kor 15 8 ff.) in Widerspruch stehen. Auch die Vermuthung, dass P. jene Benennung darum gebraucht hätte, weil die judaist. Gegner des P. sie im Munde führten (Cam.,

---

kann das nur an einen einzigen Vortrag des P. denken lassen. Später hat er aber zwei verschiedene Verhandlungen anerkannt (ZfwTh 1879, S. 103) und sogar erklärt, er habe stets den öffentl. Vortrag des P. vor der ganzen Gemeinde von Jer. und den privaten Vortrag vor den Hochgeltenden unterschieden (ZfwTh 1884, S. 312).

*) *τοῖς δοκοῦσι* putantibus zu fassen und mit dem Folg. zu verbinden (qui putabant, num forte in vanum currerem (Homb., Paul., Matthies) verbietet von Anderem abgesehen die Analogie von 2, 5. 6—9.

Rück., Schott, Lips.), ist nicht hinreichend begründet. Dass aber P. mit ihr eine gewisse Ironie gegen diese auf die Autorität der Urapp. sich grundlos berufenden Judaisten verbindet, kann die öftere Wiederholung des Ausdrucks allerdings wol schliessen lassen. S. z. 2 1. — Da *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν* nicht nähere Bestimmung des Vor. ist, sondern einen vom vor. verschiedenen Akt bezeichnet, so ist von P. nicht bloss eine Privatbesprechung mit den App. erwähnt (Baur, Paulus [1] 116 f., Zeller, Neand., Reuss revue th. 1859, 62 ff., Jowett, Ead., Davids., Supern. Relig. 234), sondern ausserdem eine oder mehrere Verhandlungen mit den Christen von Jerus. überhaupt, und zwar nicht bloss in »Zusammenkünften des P. mit anderen Personen der Urgemeinde« (Overbeck 218), sondern, worauf mit Sicherheit sowol der Gegensatz von *κατ' ἰδίαν*, als der Kampf mit den die Beschneidung des Titus fordernden falschen Brüdern weist, in öffentlicher Gemeindeversammlung (Lechler 166 ff. Wies. u. d. m. Neu., auch Hilg. PrKZ 1858, S. 773, Pfleid., Weizs., Keim, Holst., Holtzm.; schwankend Baur, ThJ 1849, S. 459 u. Lips. S. 196. 202). Der Gegenstand, den P. der Gemeinde und den Autoritäten vorgelegt hat, ist nicht, wie Hofm. will, dort das Ev. des P., hier die Frage *μήπως εἰς κενὸν τρέχω* etc., da das eine nicht ohne das andere geprüft werden konnte, und da das 2 3. 4 Berichtete nicht wie es dann nöthig wäre allein in die Privatverhandlung verlegt werden darf, sondern beidemal das von P. unter den Heiden verkündete Ev., also auch nicht dort die Gesetzesfreiheit der Heidenchristen, hier auch die der Judenchristen (Est.). Selbst die Form der beiderseitigen Darlegung durch die Annahme zu unterscheiden, dass P. »an die App. eine gründlichere, umfassendere Darlegung zu richten, und Beweise, Erfahrungen, Erörterungen, tiefere dialektische Deduktionen u. s. w. vorzutragen hatte, welche vor der Masse der Christenschaft, wo nur die einfache und populäre Entwickelung an ihrer Stelle war, ungehörig gewesen wären« (Mey.), ist kaum begründet. War aber auch die Darlegung des Ev. wesentlich dieselbe, so folgt daraus nicht, das man überhaupt keinen zwiefachen Stoff der öffentlichen und der Sonderverhandlung unterscheiden dürfe (Mey.). Vielmehr ergiebt sich aus 2 6—9, dass es sich in der letzteren vorzüglich auch um die Anerkennung der apost. Selbstständigkeit des P. handelte (was Thiersch, Kirche im ap. Zeitalt. [2] 127. Lange, ap. Zeitalt. I 100 u. A. auch Holst. II 144 hervorheben, Mey. u. Hilg. 1884, 312 leugnen). Das zeitliche Verhältniss zwischen den öffentlichen und den privaten Verhandlungen ist nicht durch den Bericht unserer Stelle dahin bestimmt, dass die ersteren den letzteren vorangingen (Mey.), sondern garnicht erwähnt.

Denn das hier P. αὐτοῖς vor τοῖς δοκοῦσι stellt, ist durch das vorangehende Ἱεροσόλυμα veranlasst und die Ordnung, in welcher er 2 3–10 die Verhandlungen berührt, ist durch logische Gesichtspunkte bedingt (s. z. 2 3). Es ist also unbegründet, daraus, dass P. zuerst die öffentl. dann die private Verhandlung nennt, zu schliessen, dass Privatverhandlungen nöthig wurden, weil die öff. Verhandlungen zu keinem greifbaren Ziele gelangten (Hilg. ZwTh 1879, 103. Weizs. I 199 Holtzm. ZwTh 1882, 458). Wahrscheinlicher aber ist, dass die private Besprechung früher stattfand, da sonst die wiederholte Darlegung des Ev. nicht genügend motivirt erscheint, und da es P. daran liegen musste, zunächst der Anerkennung von Seiten der Autoritäten sich zu vergewissern (vgl. Grimm 412 f.). — μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον) ist nicht Finalsatz, so dass μήπως in der Bedeutung von ἵνα μή zu nehmen wäre (Vulg., Er., Luth., Calv. u. d. M. auch Win., Fr., Rück., Sch., de W., Bisp., Ead., Lightf., Lips., Zöckl.). Der sachliche Gegengrund, dass man dann τρέχω und ἔδραμον nicht gut anders als ex aliorum judicio gesagt auffassen könnte, während dazu im Kontexte kein Grund vorliegt (Mey.), liesse sich allenfalls erledigen. Aber sprachlich ist jene Erklärung gänzlich unmöglich. Denn wenn auch τρέχω dann trotz des Indic. ἔδραμον Conjunct. sein könnte (vgl. I Th 3 5) und dieser Conj. Praes. nach dem Aorist ἀνεθέμην sich wol vertheidigen liesse (Win. § 41, b, 1), so würde doch jedenfalls der Indic. Aor. ἔδραμον hier unpassend sein, da in Absichtssätzen der Ind. einer histor. Zeitform nur steht, wenn der Haupt- und Nebensatz Unwirkliches ausdrückt (Kühn. II 903), was hier nicht der Fall ist*). Ueberdem ist nicht ohne Grund geltend gemacht worden (Kühn. II 1037. 1042), dass μή (μήπως etc.), wenn es abhängige Sätze einführt, niemals Finalpartikel sondern immer nur Fragewort ist. Und zwar steht es so im guten Griechisch nur, wenn eine Befürchtung oder Besorgniss ausgedrückt werden soll, mag ein Ausdruck der Furcht oder der Frage vorhergehen oder ein solcher hinzuzudenken sein, nach Verben, die irgend eine Handlung ausdrücken (in welchem Falle μή die Bedeutung einer Finalkonjunktion anzunehmen scheint). Danach wäre hier zu erklären: in der Besorgniss, ob ich nicht etwa vergeblich laufe etc. (Buttm. 303, Hilg., Holst., Pfleid., Dalm.). Dagegen entscheidet aber der Umstand, dass nach einem μή dieser Art der Indicat. ἔδραμον nothwendig den Gedanken des P. bezeichnen würde, dass sein

*) Die von Win. § 56, 2 gebilligte Auffassung des praeterit. in hypothetischem Sinne bei Fritzsche (opusc. p. 173 ff.: damit ich nicht etwa vergeblich gelaufen wäre, was leicht hätte geschehen können, wenn ich nicht meine Lehre in Jerus. vorgelegt hätte) ist zu unnatürlich.

Laufen wirklich vergeblich gewesen war (Kühn. II 1041)*), d. h. nach dem Zusammenhang mit dem Folg. (s. zu εἰς κένον): dass seine Missionsarbeit sich als zum Heilserfolge unzureichend erwiesen habe, was doch nicht denkbar ist. Einen direkten Fragesatz aber anzunehmen (früher Fritzsche, conj. in N. T. I p. 50, später zurückgenommen), geht nicht an, da derselbe sich in den Kontext nicht einfügen würde. Man wird daher hier den erst in der späteren Gräcität ziemlich häufigen Gebrauch von μή anzunehmen haben, wonach es nach Begriffen des Fragens indirekte Fragen einführt in ganz gleicher Bedeutung wie μή in direkten Fragen (Kühn. II, 1038), so dass eine verneinende Antwort erwartet wird. Das μήπως ist aber dann nicht abhängig zu machen von einem zu ergänzenden Gedanken: indem ich von ihnen vernehmen wollte (Ust.), als wäre P. selbst noch über den Werth seines Wirkens unsicher gewesen, sondern von dem in ἀνεθ. mitgedachten Begriff: zur Erwägung, zur Prüfung (Hart. II, 137. 140), so dass es dem P. nur auf die zustimmende Erklärung ankommt (Theodoret); und da eine verneinende Antwort erwartet wird, so ist die Frage nicht ironisch zu fassen (Ust., Märcker StKr 1866, 537) und dieses μήπως weder mit dem eine Befürchtung ausdrückenden μήπως 4 11 I Th 3 5 zusammenzustellen (Ust., Mey., Reithm.), noch im Unterschiede von εἴπως (ob etwa) mit »ob nicht etwa« zu übersetzen (Mey., Wies.), sondern mit »ob etwa« oder »ob etwa gar« (so auch Weizs. 197, Zimm., Holtzm. 442. Weiss, J. Weiss 510). Es ist demnach zu erklären: ich legte ihnen das von mir unter den Heiden verkündete Ev. vor *zur Prüfung der Frage, ob ich etwa vergeblich liefe oder gelaufen sei***). P. war also ebenso-

*) Danach ist es sicher ganz und gar falsch, wenn Holst., Paul. I S. 144 f., Holtzm. ZfwTh 1882, 441 in μήπως etc. die Besorgniss der Erfolglosigkeit ausgedrückt finden und doch den P. in der Gewissheit das zu finden, was er suchte, ja in Siegeszuversicht nach Jerus. gehen lassen. Freilich meinen sie die 2 2 genannte Offenb. habe dem P. diese Gewissheit gebracht. Aber jene fällt ja vor die Reise nach Jerus., während die in μήπως etc. gefundene Besorgniss die Stimmung ausdrücken müsste, in welcher P. in Jerus. sein Ev. vorlegte, da μήπως natürlich nicht zu ἀνέβην sondern nur zu ἀνεθέμην gehören kann.

**) Die gegen diese Erklärung gemachten Einwendungen sind gänzlich grundlos. Dem Machtspruch, sie sei sprachlich unmöglich (Holst. II S. 145. Pfleid. II 79), steht der oben gegebene grammat. Nachweis gegenüber. Dass dieselbe εἴπως statt μήπως erfordern würde (Holst., Hilg. 1883, Pfleid. 1883) ist durchaus irrig, da εἴπως nicht wie μή (oder μή πως) die Erwartung einer verneinenden Antwort enthält. Dass sie »dem neutestam., speciell paul. Sprachgebrauch gegenüber in der Luft schwebe« (P. W. Schmidt in D. Litt.-Z. 1881, No. 20, 794) ist ein wunderlicher Vorwurf, da μή (μήπως, μήποτε) als Einführung eines abhängigen Satzes mit folgend. Indikativ eines Praesens im N. T. nirgends sonst, mit fol-

weit entfernt, erst an der Zustimmung der App. die Aechtheit seines Ev. zu prüfen (Bisp.), als zu fürchten, durch die Geltenden um die Früchte seines Wirkens gebracht zu werden (Holst. I S. 276, vgl. gegen dessen Uebertreibung Hilg. ZwTh 1860, 117 f.). Vielmehr verband er mit der Gewissheit sein Ev. aus göttlicher Offenbarung erhalten zu haben und darum in der Verkündigung desselben nicht vergeblich zu wirken, die Erwartung hiefür von der Gemeinde und den App. in Jerus. volle Anerkennung zu finden. Nur die Möglichkeit des Gegentheils ist in der Frage enthalten. Warum er aber diese Frage in Jerus. stellen musste, ergiebt sich aus 2 4. 5, weil sie von den falschen Brüdern zu seinen Ungunsten beantwortet wurde. — *εἰς κενόν*) in cassum, vergeblich, erfolglos. S. Jacobs ad Anthol. VII, 328. Vgl. d. Stellen aus Joseph. bei Kypke. Aus den LXX: Jes 65 23 a. Aus dem N.T.: II Kor 6 1. Phl 2 16. I Th 3 5. Vgl. auch den Gebrauch von *εἰς κοινόν*, *εἰς καιρόν*, *εἰς καλόν* u. dergl. b. Bernhardy S. 221 (d. classische *ἀνόνητα πονεῖν* Plat. Rep. p. 486 C). Die fragliche Vergeblichkeit seines Laufens aber denkt P. nicht so, dass er befürchten musste, seine Gemeinden möchten durch die Judaisten von seinem Ev. abwendig gemacht werden (Dalm.), vielmehr nach dem Zusammenhang mit dem Folg. in dem Sinn, dass seine Verkündigung für den beabsichtigten Heilserfolg nicht ausreichend wäre, sondern, um diesen zu haben, durch die Forderung der Beschnei-

---

gend. Indikativ eines Praeteritum nur noch an den zwei Stellen Gal 4 11. I Thess 3 5 vorkommt, welche insofern keine Analogie bieten, da Gal 4 11 ein Verbum des Fürchtens, I Thess 3 5 ein Ausdruck der Angst (*μηκέτι στέγων*) vorangeht. Auch dass obige Erklärung sachlich unmöglich sei (Pfleid.), ist durch nichts zu erweisen. Denn dass die Prüfung der Jerusalemiten sich doch wol nicht auf die Frage nach Erfolg oder Erfolglosigkeit der paulin. Predigt beziehen könnte (Ders.) wäre nur richtig, wenn an äusseren Erfolg statt an den Heilserfolg zu denken wäre (s. nachher). Wenn man ferner meint, dass der Satz des P., er habe sein Ev. den Jerusalemiten zur Prüfung vorgelegt, in schreiendem Widerspruche zu der Absicht seiner Erzählung von 1 11 an stehen würde, seine ap. Selbstständigkeit zu erweisen (Ders.), so ist erstlich zu fragen, was denn anderes die jedenfalls von P. hier erwähnte Vorlegung seines Ev. an die Jerusalemiten bezwecken sollte als ihre Beurtheilung, also auch Prüfung desselben, und sodann darauf zu verweisen, dass die Art der Beweisführung für 1 11. 12 sich von 2 1 an geändert hat (s. zu 2 1 S. 68 ff.). Auch stimmt zu dem Ursprung des ganzen Ev. des P. wie seines jerus. Reiseplans aus Offenbarung denn doch wol besser eine mit ruhiger Erwartung verneinender Antwort gestellte Frage an die Jerusalemiten, ob nach ihrem Urtheil seine Arbeit des Heilserfolges ermangele, als »ein ihn quälender Gedanke«, in's Leere zu laufen (gegen Hilg., 1884, 313). Der Einwand endlich, das *ἀλλά* 2 3 wäre bei der obigen Erklärung nicht verständlich (Dalm.), erledigt sich aus dem, was zu *ἀλλά* 2 3 bemerkt werden wird.

dung ergänzt werden müsste. — τρέχω) bildliche, vom Laufen im Stadium entlehnte, Bezeichnung der angelegentlich strebsamen Thätigkeit, hier der amtlichen, wie Phl 2 16. II Tim 4 7, anderwärts der christl. überhaupt, wie I Kor 9 24 f. Gal 5 7. Hbr 12 1. Vgl. Röm 9 16. Der Indicat. Praes. versetzt in die Gegenwart des ἀνεθέμην, von welcher aus dann ἔδραμον in die Vergangenheit zurücksieht, dient also zur lebendig anschaulichen Darstellung. Ueber den Indicat. überh. beim indirekten Fragewort μή, ob etwa, s. Bernhardy 397. Herm. ad Viger 810, auch Ellendt, Lex. Soph. II, 104.

Anmerkung: Die Angabe dieses V., dass P. seine Reise in Gemässheit erhaltener Offenbarung antrat, steht dem Bericht Apg 15 2, wonach P. auf die Veranlassung hin, dass in Antiochien Judaistische Christen die Beschneidung der Heidenchristen forderten, von der dortigen Gemeinde nach Jerus. abgeordnet wurde, keineswegs entgegen. Vielmehr, da die Worte μήπως εἰς κενὸν τρέχω schliessen lassen, dass P. durch gegnerische Zweifel an der Berechtigung seines Wirkens zu seiner Reise nach Jerus. veranlasst war, und da (wie auch Lips. 222 zugiebt) die Antioch. Gemeinde mit seinem Entschluss einverstanden gewesen sein wird, so liegt die Annahme nahe, dass der hier genannten Offenbarung eine judaistische Agitation in Antioch. voranging und ein Beschluss der dortigen Gemeinde folgte. Dass die AG das Aeusserliche, Kirchliche, P. das Individuelle hervorhebt, entspricht den verschiedenen Zwecken der Kirchengeschichtsschreibung und der persönlichen Vertheidigung. — Ueber das Verhältniss der hier erwähnten (im Folg. 2 3—5 und 2 6—10 besprochenen) zwei Arten von Verhandlungen zu den Apg 15 berichteten s. die Anmerkungen zu 2 5 und 2 10.

2 3. Im Folg. will P. keineswegs eine irgend vollständige oder auch nur alles Wesentliche andeutende Darstellung der 2 2 genannten Verhandlungen geben*), sondern lediglich die Er-

*) Freilich meinen mehrere Ausleger (Koppe, Schulthess, Reiche, Spitta, J. Weiss) 2 3 sei garnicht von den Erfolgen der in Jerus. geführten Verhandlungen die Rede, sondern von Dingen, die vor jener Reise nach Jerus. 2 1 in Antiochien geschehen wären, wobei man entweder 2 3 und 2 4. 5 auf verschiedene antiochen. Ereignisse bezieht (Spitta) oder auf das gleiche (die Uebr.), und zum Theil meint, eine Beschneidung des Titus durch P. in Antiochien sei wirklich erfolgt (Reiche, Spitta, J. Weiss) und P. versichere nun gegenüber von speciellen Vorwürfen der Gegner deswegen (Spitta, J. Weiss) oder ohne solche Veranlassung (Reiche), dass jene Beschneidung nicht gezwungen sondern freiwillig geschehen sei. Gegen diese Vermuthungen entscheidet Folgendes: Von einem Rückgang in eine frühere Zeit und einem Wechsel der örtlichen Situation in 2 3 ist nichts angedeutet; vielmehr geht die Erzählung, wie die fortgesetzten Aoriste zeigen, einfach fort. Die deutliche Rückbeziehung des ὁ σὺν ἐμοί 2 3 auf συνπαραλαβών 2 1 beweist, dass es sich 2 3 um etwas handelt, was mit Titus in Jerus. geschah oder nicht geschah und dass eine Beschneidung

folge derselben bezeichnen und zwar auch nur in dem Maasse, als sie für seinen hier verfolgten Zweck von Wichtigkeit sind, und nur was zur nothwendigsten Erläuterung derselben dient, fügt er hinzu. Geordnet sind diese Mittheilungen zunächst so, dass P. von den negativen Erfolgen aller jener Verhandlungen 2 3—6 zu den positiven 2 7—10, und damit zu denjenigen fortschreitet, welche für die Anerkennung seines selbstständigen Apostolats unmittelbarer beweisend sind. Da aber hier von den öffentlichen Verhandlungen nur negative Erfolge, von den privaten ausser solchen auch positive zu nennen waren, so gliedert sich die Darstellung zugleich in der Weise, dass zuerst der beiden Arten von Verhandlungen gemeinsame negative Erfolg (2 3—5), dann der der privaten Verhandlung eigenthümliche negative und positive (2 6—10) erwähnt wird, vgl. Grimm. Dem Zusammenhange von 2 3 mit 2 2 entgegen ist es sowohl, in 2 3—5 ebenso wie in 2 6—10 nur eine private Besprechung zu finden (Lechler), als auch zu meinen, »dass P. erst 2 6 auf den Erfolg seiner Verhandlungen mit den *δοκοῦσι* übergeht, mithin erst 2 6 ff. dem *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* 2 2 entspricht; daher 2 3—5 auf den Erfolg der Vorlegung seines Heidenevang. an die Christenschaft in Jerus. überhaupt sich bezieht und dem ersten Theile von 2 2: *ἀνεθέμ. αὐτοῖς τὸ εν. ὁ. κ. ἐν τ. ἔθν.* entspricht« (Mey. mit d. M.). — *Ἀλλὰ οὐδὲ Τίτος*) *Aber nicht einmal Titus.* Dies kann natürlich nicht hervorheben, dass P. ungeachtet seines Versuchs der Verständigung gleichwol seine volle Selbstständigkeit gewahrt habe (Hilg., Gal.; ZwTh 1884, 314), da von Letzterem wie überhaupt von einem Verhalten des P. in 2 3 keine Rede ist, und es kann auch nicht gegen die Forderung der Jerusalemiten das Hauptresultat in scharfen Gegensatz stellen, dass die Beschneidung der Hellenen nicht durchgesetzt wurde (Holst. I 274), da von einer dem entgegengetzten Forderung der Jerusalemiten vorher nichts erwähnt ist. Eher möglich wäre die Annahme, dass P. in schroffem Gegensatz zu seiner Besorgniss von der Erfolglosigkeit seiner Wirksamkeit das erste Ergebniss der Vorlage seines Ev. ausspreche (Holst.

---

des Titus wirklich erfolgt wäre, ist nicht anzunehmen, s. zu *ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* u. zu 2 4 u. 5. J. Weiss erkennt richtig, dass der Text in seiner vorliegenden Anordnung darauf führt, in 2 3 die Schilderung der Vorgänge in Jerus. beginnen zu lassen. Wenn er aber, um seine Hypothese möglich zu machen 2 2 zwischen 2 5 u. 6 setzen will, so übersieht er, dass (wie Dalm. richtig bemerkt) dann die gegen einen Wechsel der Situation entscheidende Rückweisung des *ὁ σὺν ἐμοί* 2 3 auf *συμπαραλ.* 2 1 noch deutlicher ist. Und ein Grund zu jener Umstellung ist nicht ersichtlich, da der Gedankenfortschritt in der von allen Zeugen überlieferten Textgestalt nach der obigen Ausführung sich als vollkommen befriedigend ergiebt.

II 72, ähnlich Dalm.), nur dass jene Besorgniss im Vor. nicht ausgedrückt war. Richtiger ist, dass hier auf die zweifelnde Frage *μήπως* etc. als Antwort sofort die triumphirende Mittheilung *ἀλλ' οὐδὲ* etc. folge (Holtzm. 1882, 443). Die Frage ist aber wegen der (auch von Holtzm. anerkannten) Abhängigkeit des fragenden *μήπως* von *ἀνεθέμην αὐτοῖς — τοῖς δοκοῦσι* als eine an die Gemeinde von Jer. und ihre Autoritäten gerichtete und darum die Antwort auch nur als eine von diesen ertheilte zu denken. Da nun jene Frage den Gedanken an eine zwar nicht erwartete aber doch mögliche ungünstige, bejahende Antwort einschloss, so tritt dazu das *ἀλλ' οὐδὲ* etc. (vgl. Lk 23 15. Apg 19 2) in Gegensatz in dem Sinne: aber die Jerusalemiten und die Autoritäten waren so weit entfernt davon, auf Grund der Vorlegung des paul. Ev. an sie die Frage, ob P. vergeblich gelaufen sei, zu bejahen, dass sie nicht nur nicht die Beschneidung aller Heidenchristen sondern auch nicht einmal die des Titus als nothwendig verlangten*). Die Frage nämlich, ob die Verkündigung des P. für die Sicherung des Heiles ausreichend oder vergeblich sei, fiel nach der Lage der Dinge, wie den Galatern bekannt war, mit der Frage, ob sie durch die Forderung der Beschneidung ergänzt werden müsse oder nicht, durchaus zusammen. — *ὁ σὺν ἐμοί*) nicht: mein Amtsgenosse (Reiche, Wies.) sondern nach 2 1 (*συμπαραλ.*): *mein Reisegefährte*, dies wurde er aber freilich als Gehülfe des P. — *Ἕλλην ὤν*) *obschon er ein Grieche*, d. h. ein Heide, *war*, bezieht sich nicht auf *ἠναγκάσθη* (in welchem Falle der Einwurf Philippi's gegen die Uebersetzung »obschon« berechtigt wäre) sondern auf *ὁ σὺν ἐμοί*. P. ist sich nämlich der Kühnheit ja des Trotzbietens bewusst (vgl. Hieron. 2 1: ausus sit), das darin gelegen hatte, den unbeschnittenen Hellenen mit sich auf das Konzil nach Jerus., dem Sitz des Judaismus, in die judenchr. Muttergemeinde, zu nehmen. — *ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι***) kann nicht den Sinn haben: er wurde nicht in Folge von Zwang sondern freiwillig beschnitten (Pel., Primas, Rück., Elw., Reich., Spitta, J. Weiss); dazu stimmt weder das vorangehende *ἀλλά* (s. z. dies. W.) noch das Folg. 2 4 u. 5 (s. z. dies. Vv.), und die Annahme, dass P. hier gegnerische, auf die erfolgte Beschneidung des Tit. bezügliche Vorwürfe zurückweise ist nicht begründet,

*) Nicht ganz korrekt Mey.: Aber jene Vorlage meines Ev. an die Jerusalem. Gemeinde hatte so wenig einen demselben zuwiderlaufenden, das *εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* ergebenden Erfolg, dass vielmehr nicht einmal Titus u. s. w.; zweifelhaft ist auch Mey.'s Annahme eines »Syllogismus, von welchem *ἀλλ' οὐδὲ* bis *περιτμ.* der Untersatz ist«.

**) *ἠναγκάσθη* steht natürlich nicht plusquamperfektisch (Rendall a. a. O.), sondern erzählend.

denn die Angaben sind klar genug, um ohne diese Voraussetzung verstanden zu werden, und eine Entkräftung gegnerischer Vorwürfe müsste eingehender sein. Daher ist *ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι* vielmehr unter der Voraussetzung gemeint, dass Tit. nicht beschnitten worden ist. Es heisst aber auch nicht: (Nicht einmal T.) liess sich zwingen sich beschneiden zu lassen (Beng., Paul., Fritzsche, Mey.[3]), da dann das von Titus Ausgesagte nicht wie das *οὐδέ* fordert, auch von den übrigen Heidenchristen gelten könnte und da dann nur das Verhalten des Titus hervorgehoben wäre, um das es sich nach dem Zusammenhange nicht handeln kann; sondern es heisst: (nicht einmal P.) *wurde genöthigt sich beschneiden zu lassen*, nämlich natürlich von denen, welchen P. sein Ev. zur Beurtheilung vorgelegt hatte, von den Christen in Jerus. und ihren Autoritäten. Die Bedeutung des griech. *ἀναγκάζειν* (wie die des deutschen »nöthigen«) kann aber nach dem Zusammenhange (abgesehen davon dass die Mittel desselben in Ueberredung, List, Gewalt u. s. w. bestehen können) besonders die zwei Modifikationen annehmen, dass es den blossen Versuch des Zwanges, die dringende Aufforderung oder zugleich die thatsächliche erfolgreiche Durchführung bezeichnet. In letzterem Sinne steht es im N. T. sicher nur zwei Mal Apg 28 19. II Kor. 12 11, in ersterem dagegen gewöhnlich Lk 14 23. Apg 26 11. Gal 2 14. 6 12, wohl auch Mt 14 22. Mk 6 45, insbesondere zweifellos auch immer sonst im Gal.-Br. 2 14 u. 6 12 und zwar hier gerade wie an unserer Stelle von judaisirenden Forderungen. Schon danach ist anzunehmen, dass es diese Bedeutung auch hier haben wird, also zu erklären ist: *wurde zu zwingen versucht*, dringend aufgefordert (so schon die griech. patrist. wie die meisten ält. und neuer. Exegg., auch Dalm.). Dieselbe Bedeutung ist aber auch durch den Zusammenhang unserer Stelle gegeben, denn sie allein passt zu dem durch *ἀλλά* eingeführten Gegensatz gegen die Möglichkeit einer ungünstigen Antwort der von P. Befragten, nach welchem es hier auf die Forderung, nicht auf den Erfolg, ankommt, und zu der durch *οὐδέ* geforderten Ergänzung: »geschweige denn die sämmtlichen Heidenchristen«, da deren Beschneidung damals in Jerus. natürlich nur als nothwendig gefordert, aber nicht in Wirklichkeit erzwungen werden konnte. Der Einwand, dass nach 2 5 in der jerus. Gemeinde allerdings solche waren, welche auf die Beschneidung des Titus oder aller Heidenchr. drangen (bei Wiesel. u. in der 6. A. dieses Komm.), ist nicht zutreffend, denn P. unterscheidet dieselben deutlich von denen, in Bezug auf welche er es in Abrede stellt, dass durch sie etwa die Heidenchristen oder auch nur Titus zur Beschneidung genöthigt wären, von der Gemeinde in Jerus. als solcher und ihren Auto-

ritäten. Unrichtig ist demnach der Versuch in dem Begriff des ἀναγκάζειν gerade im Gegensatz gegen eine Stellung der Forderung nur deren Durchsetzung (nämlich nicht in Wirklichkeit sondern lediglich in der Zustimmung Anderer) zu finden und zu behaupten, dass hier nur die letztere geläugnet, die erstere dagegen sogar positiv vorausgesetzt sei (Mey. u. A., auch Lips., Zöckl.), sowie die hieraus weiter ausgesponnenen Hypothesen, dass ein heftiger Streit um die Beschneidung des Titus ausgekämpft sei (Overbeck, AG 217, Weizs. I 199, Holtzm. 444, Hilg. 1884, 314) oder dass aus der Gemeinde zunächst der Antrag auf Beschneidung aller gläubigen Heiden hervorgegangen und nach dessen Zurückweisung der neue Antrag auf Beschneidung wenigstens des Titus gestellt, aber in Folge des Widerstandes von Seiten des P. auch dagegen gleichfalls von dem Ausschlag gebenden Theil der Gemeinde fallen gelassen sei (Holst. II, ähnlich Pfleid. II 86, aber mit ausdrücklicher Behauptung, dass nur nach hartem Kampfe die zweite Forderung von P. u. Titus abgewiesen werden konnte). Auf solche Annahmen führt hier ebensowenig wie 2 4. 5 (s. zu diesen Vv.) eine Spur. Dass, wenn die Beschneidung des Titus nicht gefordert worden wäre, der Ausdruck ἠναγκάσθη ohne Veranlassung sein würde (Mey., Pfleid. 87, Hilg. 314, Spitta 196), und das »nicht einmal« deutlich einen voraufgegangenen und ebenfalls vereitelten Versuch weitergehende Forderungen durchzusetzen, voraussetzte (Pfleid. ebend.), ist gänzlich unbegründet. Denn der Ausdruck ἠναγκάσθη ist dadurch völlig motivirt, dass damals in Jerus. (wie sich aus 2 4. 5 ergiebt) von Seiten der »falschen Brüder« ein Angriff auf die chr. Gesetzesfreiheit gemacht war und nun wieder in Galatien mit der Bestreitung der apost. Würde des P. die seinem Ev. am schärfsten entgegengesetzte Zwangsforderung der Beschneidung (ἀναγκάζειν περιτέμνεσθαι Gal 6 12) für die Heidenchristen erhoben wurde; demgegenüber hatte P. hier zu konstatiren, dass dies von Seiten derjenigen nicht geschah, welchen er sein Heidenev. zur Entscheidung darüber vorgelegt hatte, ob es für einen Heilserfolg ausreichend oder durch die Forderung der Beschneidung zu ergänzen sei. Und wie weit jene hievon entfernt waren, dafür konnte er keinen entscheidenderen Beweis anführen als die Thatsache, dass sie jene Forderung nicht einmal in Bezug auf Tit. stellten, den P. absichtlich zur trotzigen Herausforderung etwaigen Widerspruchs gegen seine Freiheitslehre als lebendiges Beispiel derselben mitgenommen hatte, dessen Beschneidung also die Genannten zu allernächst hätten verlangen müssen, wenn sie eine solche überhaupt den Heidenchristen aufzunöthigen gesonnen gewesen wären.

2 4*) (zu 2 4—10 vgl. Klosterm., Probl. 34 ff.) Angabe des Motivs, weshalb die sonst wol mögliche Nöthigung des Tit. von Seiten der Gemeinde, sich beschneiden zu lassen, thatsächlich nicht erfolgte. — *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους*) *wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder aber*; dies wird auf sehr verschiedene Weise konstruirt. Keine Schwierigkeit macht freilich die Konstruktion dieser Worte, wenn man *οἷς οὐδέ* 2 5 (s. d. krit. Anm. zu 2 5) fortlässt, so dass sie zu *πρὸς ὥραν εἴξαμεν* 2 5 gehören. Aber man kann dann diesem aus 2 4 u. 5 bestehenden Satze keinen befriedigenden Sinn entnehmen. Bezieht man nämlich seinen Inhalt auf die 2 3 erwähnte Thatsache, erklärt also: wegen der falschen Brüder aber — — gab ich momentan nach und liess den Titus beschneiden (Tert., Vict., Hil., Thom. Aq., Kopp., D. Sch.), so entsteht ein unerträglicher Sinn. Denn ein so verfänglicher Punkt, wie eine Zulassung der Beschneidung des T. gewesen wäre, hätte gerade vor den Galatern (vgl. 5 2) einer deutlichen Rechtfertigung bedurft; und eine solche Nachgiebigkeit nicht etwa um der Juden willen wie bei der Beschneidung des Timoth. Apg 16 3 oder um schwacher Brüder willen (Elw.), sondern gegen falsche Brüder, würde der Tendenz des Gal.-Br., sowie der sonstigen Handlungsweise des P. widersprechen; insbesondere würde zu dieser Erklärung der folgende Zwecksatz gar nicht passen: denn die Wahrheit des Ev. konnte nach dem Gesichtspunkte unseres Briefes bei den Galatern nur dann bleiben, wenn ein solches Nachgeben nicht statt fand. 2 4. 5 aber mit Auslassung von *οἷς οὐδέ* auf die spätere Beschneidung des Timoth. Apg 16 3 zu beziehen (Ambrosiast.) ist darum unmöglich, weil diese Beziehung bestimmt hätte angedeutet sein müssen. Und ebensowenig geht es an, gleichfalls mit Weglassung jener Worte *οἷς οὐδέ* eine Beziehung von 2 4. 5 auf die 2 1—3 berichtete Darlegung des Ev. in Jerusal. als einen Akt freiwilliger Unterordnung unter die Urgemeinde und ihre Autoritäten anzunehmen (Hier., Seml. Prolegg., Wind., Klost.). Denn abgesehen von der Unwahrscheinlichkeit, dass P. erst nach dem Resultat der Vorlage seines Ev. das Motiv derselben angeben sollte, gewinnen bei jener Auffassung die Worte *εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ* keine irgend befriedigende Erklärung (s. z. 2 5). Lässt man aber *οἷς οὐδέ* 2 5 stehen, so fragt es sich, welches das Hauptverbum ist, zu dem die Worte *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδ.* gehören. Im

*) Das ursprüngliche entscheidend bezeugte *καταδουλώσουσιν* (ℵAB*CD) ist theils in das aus der LXX. bekanntere Medium *καταδουλώσονται* (L) theils in den nach *ἵνα* sonst gewöhnlichen Conjunktiv *καταδουλώσωσιν* (B³FG 17) theils in beides zugleich also in *καταδουλώσωνται* (Ks. u. Min. Elz.) verwandelt worden.

Folg. findet sich ein solches nicht, und eine passende Ergänzung bietet sich nicht dar. Am entschiedensten zu verwerfen ist die Ergänzung von περιετμήθη: gezwungen wurde Titus zur Beschneidung nicht, aber um der falschen Brüder willen habe ich ihn beschneiden lassen (Pel., Prim., Rück., Elw.)*). Denn sie ist sprachlich unnatürlich und ergäbe wieder eine Nachgiebigkeit des P. gegen falsche Brüder, welche nach dem Bemerkten nicht angenommen werden kann. Dasselbe entscheidet auch gegen die Ergänzung von ἠναγκάσθη, bei welcher eine unmögliche Veränderung der Bedeutung dieses Wortes angenommen wird: nicht aufgefordert aber doch thatsächlich gezwungen (Kopp., Ust.). Andere ergänzen aus 2 2 ἀνέβην (Zach., Storr, Ros., Borg.) oder ἀνεθέμην (Borg., Sch., Fl., Holst. II 149), was aber nach 2 3 unmöglich einem Leser in den Sinn kommen konnte**). Mehrere nehmen ein Anakoluth an: auf διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδαδέλφ. habe οὐκ εἴξαμεν folgen sollen, durch den langen Zwischensatz aber sei P. abgeleitet worden und habe dann οἷς zugesetzt (Grot., Rinck, Lucubr. crit. p. 170 f., Wies., Zimm. G. u. A. 104, Wörn., Phil., unentschieden Buttm. 329 f.). Allein wenn P. hätte schreiben wollen: wegen der falschen Brüder haben wir nicht nachgegeben, so hätte er hierbei die falschen Brüder nicht als diejenigen gedacht, denen er nicht nachgegeben, hätte also durch οἷς seine angefangene Rede dem Sinne nach abgeändert***), ja durch Vermischung des wegen und wem nur verwirrt. Eine arge Satzstörung ergiebt auch die Annahme, mit διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδ. beginne ein neuer Satz: die Relativbestimmung οἵτινες etc. aber lasse es zu dessen Vollendung nicht kommen, sondern mit 2 6 trete im Anschlusse an das Nächstvorhergegangene eine neue Periode ein (Hofm. vgl. schon dessen Schriftbew. II 2, 46, Lips., Weiss, Dalm.; ähnl. Zöckl., der in οἷς οὐδὲ πρ. ὥρ. eine anakoluthische

*) Aehnlich Reiche, der nur noch ganz willkürlich die Beschneidung des T. in eine frühere Zeit verlegt; vgl. dageg. Anm. *) S. 92.

**) Aehnlich, aber noch härter und willkürlicher Olsh.: P. habe in Gedanken gehabt; »ich ging zwar nach Jerus., um den Aposteln [?] mein Evang. zur Prüfung vorzulegen, aber um dieser willen war es eigentlich gar nicht nöthig — —: allein um der falschen Brüder willen sah ich mich zu Schritten veranlasst«. Im Eifer der Rede aber habe sich P. von der angefangenen Konstruktion abführen lassen; und schildere die Beschaffenheit der Irrlehrer.

***) Dies sucht Wies. dadurch zu vermeiden, dass er διὰ δὲ τοὺς παρεισ. ψευδαδ. gleich τῶν δὲ ψευδαδέλφων κελευόντων τοῦτο nimmt; auf ihr Verlangen habe sich P. nicht nachgiebig eingelassen. Aber wenn auch διά mitunter diese Bedeutung durch den Zusammenhang erhält, so kann es doch in Verbindung mit εἴξαμεν, welches denjenigen, deren Forderung man nicht nachgiebt, in den Dativ zu setzen verlangt, nur eine entferntere Rücksicht bezeichnen.

Fortsetzung des Gedankengangs sieht). Das so entstehende Anakoluth wäre doch viel härter als das Röm 3 8. Erträglicher wäre die Meinung, P. habe die beiden Gedanken: »wegen der falschen Brüder liessen wir den Titus nicht beschneiden« und »den falschen Brüdern mochte ich keineswegs nachgeben« mit einander vermischt (Win., vgl. Hilg. Komm., Grimm 414), allein der erste Gedanke ist durch nichts nahegelegt, da im Vor. von keiner Forderung der Beschneidung des T. die Rede war. Ausserdem spricht gegen sämmtliche (bisher erwähnte) Erklärungen, welche mit *διὰ δὲ τοὺς παρ. ψευδ.* einen neuen Satz beginnen lassen, dass man dann bei der nachdrucksvollen Voranstellung dieser Worte hier einen durch die Rücksicht auf die falschen Brüder motivirten Gegensatz gegen das Vor. erwarten muss, während ein solcher sich nur ergiebt, wenn man dem P. ein widerspruchsvolles Verhalten zuschreibt. Daher sind die Worte mit den M. (sämmtl. griech. Ausl. Hier., Aug., Cam., Er., Cast., Pisc., Bos., Cal., Est., Beng., Hoppe, Schott, Fritzsche, B.-Crus., de W., Ellic., Matthies, Reithm., Weizs. I 202, Keim 73, Pfleid. II 87, Hilg. 1884, 315) als erläuternder Zusatz zum Vor. zu ziehen. Dabei hat man nicht eigentlich aus dem Vor. hier etwas zu ergänzen, auch nicht *οὐκ. ἠναγκ. περ.* Sondern *δέ* fügt die Worte unmittelbar an das Vor. als integrirenden Theil des Satzes an, so dass nach 2 3 kein Punkt, ja nicht einmal ein Kolon (Lachm., Tisch.), sondern nur ein Komma zu setzen ist; es ist aber darum nicht überflüssig (Hier., Theod., Theoph., J. Weiss 513), sondern lässt die nähere Bestimmung als solche besonders hervortreten. Dass diese Erklärung sprachlich unmöglich sei (Holst. II 148), ist schon darum nicht anzunehmen, weil die alten griech. Exegeten sämmtlich mit derselben vorangehen, wesentlich derselbe Gebrauch des *δέ* findet sich im N. T., insbesondere bei P., auch sonst, nur dass dann entweder ein etwas deutlicherer Gegensatz statt findet (I Kor 3 15), oder das Wort, welches die Erläuterung erhält, wiederholt wird (2 2, Röm 3 22. 9 30. I Kor 2 6. Phl 2 8); und die gleiche Anwendung von *δέ* zur Hervorhebung einer hinzutretenden Näherbestimmung kommt auch in der Profangr. vor (Klotz ad Devar. p. 359. — Parthen. 6, 1. 7: *λέγεται καὶ Εἴθονα — γεννῆσαι θυγατέρα Παλλήνην, καλὴν δὲ καὶ ἐπίχαριν*). Was aber das *διά* betrifft, so kann es natürlich, da es mit dem Akkus. verbunden ist, nicht die falschen Brüder als die Urheber der im Vor. verneinten Nöthigung bezeichnen (Matth.: die *ψευδάδελφοι* vermochten es also nicht, den T. zur Beschneidung zu nöthigen), sondern nur als deren Grund und Motiv, und, da als ihr Urheber vielmehr die Gemeinde gedacht war (s. zu 2 3), so kann die Rücksicht auf die falschen Brüder nicht ein Motiv des P.

(Overbeck 220 u. A.), von dem 2 3. 4 garnicht die Rede ist, sondern nur das Motiv der Gemeinde für ihre Handlungsweise gewesen sein. Der genauere Sinn des διά wird aber ein ganz verschiedener je nachdem man es mit dem ganzen negativen Satz oder nur mit ἠναγκ. περιτμ. verbindet. Die letztere Verbindungsweise ergäbe den Gedanken: nicht einmal T. ist von der Gemeinde in freundlicher Rücksicht auf die falschen Brüder, um ihre Forderungen zu erfüllen, zur Beschneidung genöthigt worden. Dabei könnte aber das διά nicht den Grund dafür angeben, warum der Zwang der Beschneidung versucht wurde (Weizs., Keim, Pfleid.), denn ein solcher Versuch ist im Vor. nicht vorausgesetzt, sondern verneint, auch könnte unmöglich sich eine Grundangabe an die verschwiegene positive Voraussetzung einer negativen Aussage anschliessen; vielmehr wäre anzunehmen, dass διά den denkbaren Grund anführt, aus welchem die Gemeinde und ihre Autoritäten möglicherweise die Beschneidung hätten fordern können, während sie dieselbe trotzdem nicht gefordert haben (so Johann. Dam.). Bei der ersten Konstruktion (die Mey. u. A. befolgen) ist zu erklären: Dass nicht einmal Titus von der Gemeinde zur Beschneidung genöthigt wurde, geschah in feindlicher Rücksicht auf die falschen Brüder, um ihnen entgegenzutreten. Das kann dann aber nicht bedeuten: »wegen der falschen Brüder ging der Zwang nicht durch, da P. sein Veto einlegte« (Hilg.), sondern dem richtigen Sinn von οὐκ ἠν. περ. entsprechend (s. z. 2 3) nur dies, dass die Gemeinde von Jer. u. ihre Autoritäten sonst wol die Beschneidung des Tit. aus praktischen Gründen verlangt haben würden aber sie thatsächlich nicht verlangten, um den principiellen Angriff der falschen Brüder auf die Gesetzesfreiheit der Heidenchr. überhaupt ihrerseits in keinem Punkte zu unterstützen. In den Zusammenhang würden beide Erklärungen gleich gut passen. Da aber die Möglichkeit, das δέ bloss an ἠναγκ. περιτμ. anzuschliessen zweifelhaft ist, so ist die letztere Erklärung vorzuziehen. In jedem Falle ist hier vorausgesetzt, dass die falschen Brüder Forderungen stellten, welche zu dem 2 3 bezeichneten Verhalten der Gemeinde in direktem Gegensatze standen. Sie verlangten also die Beschneidung — nicht etwa des Tit. (wie fast alle Ausl. mit Nichtachtung des οὐδέ annehmen) — sondern aller Heidenchristen, während die Gemeinde dieser Forderung in keiner Weise entgegenkam, auch nicht einmal durch die naheliegende Konzession, dass sie wenigstens den T. zur Beschneidung genöthigt hätte. Ganz haltlos aber ist die Behauptung, dass nach diesem V. die falschen Brüder nicht als die alleinigen Urheber der auf Beschneidung gerichteten Forderungen sondern als deren Ursache erscheinen, die-

selben also noch durch Andere erhoben sein müssten (Mey., Weizs. 203), da doch hier vielmehr nur verneint wird, dass Jene, also ihre Forderungen, einen von der Gemeinde ausgehenden »Zwang« verursacht hätten. Unser Text giebt demnach der Vermuthung keinen Schein der Berechtigung, dass gewisse von den App. verschiedene Jerusalemische Christen, hinter denen die falschen Brüder steckten, auf Beschneidung des Titus gedrungen hätten (Mey.), oder gar die älteren App. an der Spitze der Gemeinde Anfangs möglicherweise die Beschneidung des Titus unterstützten (Pfleid. II 88 f.), sich durch die Eiferer eine Zeit lang imponiren liessen (Ritschl 150), aus falscher Rücksicht auf die Gesetzeseiferer dem P. den Vorschlag machten, wenigstens für den Augenblick mit Titus nachzugeben (Weizs. I 204, Grimm 415), die Beschneidung des Titus wünschten (Hausr. 557), begehrten (Lipsius 202), forderten (Holst.), ja zu erzwingen suchten (Hilg. Einl. 228). — *παρεισάκτους*) subintroductos (Vulg.), nebenbei, d. i. heimlich unrechtmässig eingebracht*), nämlich nicht in die Jerus. Gemeinde (Hausr., Weizs.), auch nicht von Jerus. aus in die Antioch. Gemeinde (Reich., Baur, Märcker 530) oder in die paulin. Gemeinden überhaupt (Holst., Keim 70, Pfleid. II 82), sondern, wofür die Allgemeinheit des Ausdrucks, sowie der Gegensatz der *ψευδάδελφοι* spricht, in die Christenheit, deren rechtmässige Glieder sie nicht sind (so auch Zimm., Hilg., Weiss u. A.). Dass so erklärt *παρεισάκτ.* neben *ψευδαδ.* pleonastisch sein würde (Dalm.), ist nicht richtig, da jenes besagt, wie es zu dem Vorkommen von *ψευδαδ.* kommen konnte. — *ψευδαδέλφους*) wie II Kor 11 26, solche, die zwar Christen, aber dies nicht nach dem wahren Wesen des Christenthums sind; als solche bezeichnet P. seine judaist. Gegner um ihres noch immer festgehaltenen jüd. nicht aber christl. Standpunkts willen. Der Artikel bezeichnet die Leute als die den Lesern geschichtlich, nicht persönlich, bekannten. P. meint nämlich nicht die bei den Galatern wirkenden Judaisten (Fritzsche), wogegen der Zusammenhang entscheidet, sondern seine damaligen judaist. Gegner in Jerus. — *οἵτινες* etc.) quippe qui, *welche nämlich nebenherein gekommen waren, um zu belauern unsere Freiheit, welche wir haben in*

*) Das Wort kommt sonst bei den Alten nicht vor (Prol. Sir. bei Biel III p. 43 u. Schleussn. IV p. 228: *πρόλογος παρείσακτος ἀδήλου*), muss aber mehrfach im Gebrauche gewesen sein, da von Hesych., Phot., Suid. *παρείσακτον* u. von Zonar. *παρεισάκτους* aufgeführt und durch *ἀλλότριον* und *ἀλλοτρίους* erklärt wird. Auch hat es sich als Name (Beiname) erhalten bei Strabo 17, 1 p. 794: *Παρείσακτος ἐπικληθεὶς Πτολεμαῖος*. Sehr gangbar ist bei Späteren das Verb. *παρεισάγω*, Plut. Mor. p. 328, D. Polyb. 2, 7, 8. 6, 56, 8. 12, Diod. 12, 41, II Pt 2 1. Vgl. *παρεισέδυσαν* Jud 4.

Chr. Jesus; dies soll nicht die Bezeichnung jener Leute als *παρείσακτοι ψευδ.* begründen (Mey.), sondern dient dazu, durch Angabe des zwischen P. und den Judaisten bestehenden Gegensatzes die Thatsache zu erläutern, dass die Gemeinde ihren Forderungen nicht die geringste Konzession machte. — *παρειςῆλθον*) Vgl. Lucian. Asin. 15: *εἰ λύκος παρειςέλθοι.* Polyb. 2, 55, 3; von Simon Mag. gebraucht Clem. Hom. 2, 23. Der Begriff des Eingeschmuggelten (welchen Hofm. leugnet) ist hier kontextmässig und durch das zweimalige *παρεις* nachdrücklich bezeichnet. Vgl. überh. zu Röm 5 20 u. s. Chrys. z. u. St. Der Aorist bezeichnet nicht das mehrmalige Eindringen in paul. Gemeinden (Holst.), wofür das Imperf. zu erwarten wäre, aber auch nicht den Eintritt in die Gemeinschaft der Christen (Mey. u. A.), was als eine Handlung, deren Folge sich bis in die Gegenwart erstreckt, durch das Perfekt. ausgedrückt sein würde, sondern ein vorübergehendes Faktum, nämlich die Einschmuggelung in die Gemeinde, in welcher P. von seiner Freiheit Gebrauch gemacht hatte, d. h. in die Gemeinde von Antioch., nicht in die von Jerus., oder in die zu Jerus. geführten Verhandlungen des P. mit den Angesehenen (Dalm.). Wenn man nämlich *παρειςῆλθον* als Erläuterung von *παρεισακτ.* diesem entsprechend erklärt (Meyer u. d. M.), so führt das zu einer Tautologie und bei der wahrscheinlichen Beziehung von *παρεισακτ.* auf den Eintritt in die Christengemeinde zu dem unwahrscheinlichen Gedanken, dass die falschen Brüder zu dem Zwecke sich der christl. Gemeinschaft angeschlossen haben, um die christl. Gesetzesfreiheit auszuspioniren. Vielmehr ist gemeint, dass wie in die Christengemeinde überhaupt (*παρεισάκτ.*), so auch in die Gemeinde von Antioch. die falschen Brüder unrechtmässig eingetreten sind (vgl. Weiss). — *κατασκοπῆσαι*) um zu spioniren, feindlich zu bekundschaften, zu belauern. Vgl. Jos 3 2. 3. II Sam 10 3. I Chr 19 3. Eur. Hel. 1623. Polyb. 10, 2; auch *κατάσκοπος*, Spion. — *ἣν ἔχομεν ἐν Χρ. Ἰησ.*) nähere Bestimmung des vorherigen *ἡμῶν*. Vgl. Eph 2 4 al. Diese Freiheit aber ist nach dem ganzen Zusammenhang nichts Anderes als die vom Mosaismus (Röm 10 4) durch die Rechtfertigung aus dem Glauben (vgl. 3 13. 5 1), nicht zugleich das chr. Leben (Matthies). Das Spioniren der Pseudochristen war darauf gerichtet, ob und inwieweit P. der den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche sein konnte, sammt seinen Genossen sich nicht an die Mosaischen Gesetzbestimmungen kehrte. Bei *ἐν Χρ.* liegt die solenne Vorstellung des *ἐν Χρ. εἶναι* (5 6. II Kor 5 21. Eph 3 6 u. a.) zu Grunde. Vgl. Eph. 1 7. 3 12. Daher: in Chr. als unserm Lebenselemente mittelst des Glaubens (vgl. II Kor 3 17), als Christen. — *ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν*)

ist der gefährliche Zweck, welchen sie bei ihrem *κατασκοπῆσαι* etc. im Auge hatten. *ἡμᾶς* geht, wie das vorherige *ἡμῶν* u. *ἔχομεν* nicht auf die Christen als solche (Mey.), da es sich um Judenchristen nicht handelte, auch nicht auf P. u. die Heidenchristen (Baur, Hilg. 317, Pfleid. II 82), mit denen P. sich niemals den Judenchr. gegenüber zusammenschliesst (vgl. Zimm.), aber auch nicht auf P. allein (Holst. II 146), sondern dem *εἴξαμεν* 2 5 entsprechend auf P. und seine Genossen, insbesondere P. und Barn. (Klost.), nicht P. u. Tit. (Win., de W.). Der Indikativ des Fut. (s. d. krit. Anm.) nach *ἵνα* bezeichnet, dass die falschen Brüder den Erfolg als gewiss und fortdauernd erwarteten. Vgl. I Kor 9 15. 13 3. Phl 2 11; I Pt 3 1. S. Blass § 65, 2, Matthiae p. 1186, Klotz ad. Devar. p. 683, Rost ad Duncan., Lex. p. 870*). — *κατα* verstärkt den Begriff des Simplex: ganz zu Knechten machen, verknechten. Vgl. II Kor 11 20. Plat. Pol. 1 p. 315 B: *δουλοῦσθαι ἀδίκως καὶ καταδεδουλῶσθαι.* Thuc. 3, 70, 2 u. dazu Duker. Zu wessen Knechten aber die Christen gemacht werden sollten, ist nicht die »oberste Instanz der jüd. Kirche in Jerus.« (Klost. S. 73), sondern das Gesetz, worauf zweifellos der Gegensatz der *ἐλευθερία* führt. Dass die Betrachtungsweise des Ap. von jenen Leuten den Erfolg mit der Absicht verwechsle (de W.), wäre richtig, wenn er die bezeichnete Absicht ihrem Eintritt in die christl. Kirche zugeschrieben hätte.

2 5**). *οἷς οὐδὲ* etc.) *welchen wir auch nicht einmal auf eine Stunde gewichen sind durch die* (geforderte) *Unterwerfung.*

---

*) Bei den Klassikern findet sich nur *ὅπως, ὅφρα* und *μή* so konstruirt, nicht *ἵνα*, wie Brunck ad Eur. Bacch. 1380 meinte (Klotz ad Devar. p. 629), bei den Hellenisten und Kirchenvätern aber auch *ἵνα*. Vgl. Win. § 41, b, 1, b. Buttm., neut. Gr. S. 202.

**) *οὐδέ* allein ohne *οἷς* findet sich in graeci codd., die dem Ambrosiaster bekannt waren, bei »quidam« nach Victorinus, bei Marcion nach Tert. in der Pesch. und in einer Handschr. der Vulg.; *οἷς* allein ohne *οὐδέ* haben »quidam« oder codd. Lat. bei Sedul., und Latinus bei Primasius. Beide Worte *οὐδὲ οἷς* fehlen in D*, »in plurimis codicibus et latinis et graecis« nach Victorin., bei Iren. in der lat. Uebers. durch den Zusammenh. bestätigt, Tert., Victorin., Ambrostr., Peleg. comm., Sedul. und werden darnach fortgelassen von Semml., Griesb., Koppe, D. Schulz, Klosterm., Probl. S. 36 ff., Nab., Völt. Dagegen wird beides gelesen in ℵABCFGKLP überhaupt in allen griech. Uncial-Codd. ausser dem latinisirenden D., in dem es erst von junger Hand hinzugefügt ist, in 17 f. g. Vulg., Heracl., Copt., Arm., Aeth., codd. graeci nach Hieron. bei Basil., Epiph., Euthal. cod., Theodoret, Damasc., Aug. ad h. l, Ambros., Hieron., in Latinis codd. nach Sedulius und ist mit Lachm., Tisch., Treg., WH., Weiss beizubehalten. Denn die Fortlassung ist nicht genügend bezeugt und die Beweisführung des Tertull., Armbrostr., Victor. für ihre Nothwendigkeit lässt die sprachl. und sachl. Gründe erkennen, aus denen sie erfolgte. Die gegensätzliche Fassung von *δέ* in 2 4 führte einerseits in Verbindung mit der Erinnerung an die Beschneidung des Timoth. (Apg 16 3)

Dies bezeichnet nicht den Grund, warum P. nicht in das Ansinnen Jerusalemischer Christen den Tit. zu beschneiden gewilligt habe (Mey.), sondern stellt den Bestrebungen der falschen Brüder den Widerstand des P. gegen dieselben gegenüber, gleichfalls (vgl. zu *οἵτινες*) zur Erläuterung der Unnachgiebigkeit, welche auch die Gemeinde gegen jene bewiesen hat. — *πρὸς ὥραν*) auf eine Stunde, Bezeichnung einer ganz kurzen Zeitdauer. Vgl. II Kor 7 8. Phlm 15. Joh 5 35. I Th 2 17, auch *πρὸς μίαν ῥοπήν* Sap 18 12, *πρὸς ὀλίγον*, *πρὸς βραχύ* u. dergl. — *εἴξαμεν*) nämlich ich und Barn., nicht: auch Tit. (Mey., Pfleid. II 89), noch weniger: ich (P.) allein (Weizs. I 204, Keim 71, Holst. 146), wofür wieder der Singular (vgl. *ἀνεθέμην*) zu erwarten wäre, auch nicht: wir in Jerus. Versammelten (Schmidt, Zimm. 111), denn das Verhalten der Gemeinde 2 3 wird hier durch das des P. und seiner Begleiter erklärt: der absolute Widerstand des P. gegen die falschen Br. bestimmte die Gemeinde und die Autoritäten ihnen auch nicht einmal die an sich naheliegende Konzession in Betreff des Tit. zu machen. — *τῇ ὑποταγῇ*) gehört nicht zu *διαμείνῃ* (Matthias), sondern, worauf allein die Stellung führt, zu *εἴξαμεν*, und es kann nicht als Dativ des zweiten Objekts aufgefasst werden, mag man nun darin eine oppositionelle Näherbestimmung von *οἷς* sehen (Matthies, s. üb. diesen Gebrauch Fritzsche Diss. in II Kor II 135 f.), oder mit Streichung von *οὐδὲ οἷς* jenes direkt mit *εἴξαμεν* verbinden (Klost.): denn *ὑποταγή* ist im N. T. immer die Selbstunterwerfung, der Gehorsam; weichen aber kann man nur einer von aussen hereintretenden Person oder Sache, also wol einer dem eigenen freien Willen entgegenstehenden inneren Macht wie der Leidenschaft, dem Zorne, der Trägheit (in welcher Bedeutung jedoch *εἴκειν* nur in der Poesie gebraucht wird, vgl. Steph. Thesaur.), aber nicht einer eigenen spontanen Thätigkeit, wie es der Gehorsam ist. Vielmehr ist *οἷς* Ablativ. oder Dativ. instrumenti (vgl. Röm 4 20: *τῇ ἀπιστίᾳ*), wobei natürlich durch keine griech. Gramm. gefordert wird, das *μὴ εἴκειν* als Folge der *ὑποταγή* zu denken (gegen Klost.), sondern diese als das

---

dazu hier einen analogen faktischen Vollzug der Beschneidung an Tit. zu suchen, andererseits zu der Unmöglichkeit 2 4 mit dem Vor. zu verbinden und darum zu der Nothwendigkeit eine Verbindung mit 2 5 durch Fortlassung von *οἷς* herzustellen. Im latein. Text lag das aber besonders nahe, da hier autem die Verbindung von 2 4 mit dem Vor. schwieriger machte und die durch Fortlassung von quibus geforderte Konstruktion von subjectioni als einem von cessimus abhängigen Dativ durch die Bedeutung von subjectio nicht unmöglich gemacht wurde. Daher die Fortlassung sich vorwiegend nur im latein. Texte findet. Dass es aber sachlich unmöglich ist, den griech. Text mit Fortlassung der beiden Worte befriedigend zu erklären, ergiebt sich aus den obigen Bemerkungen zu 2 5.

Mittel vorgestellt wird, durch welches das εἴκειν ausgeführt worden wäre, wenn es stattgefunden hätte, was aber in Wahrheit nicht der Fall war. Der Artikel steht bei ὑποταγῇ, weil der Gehorsam als der nach dem Vorang. geforderte gedacht wird. Sachlich ist aber die ὑποτ. nicht als eine den Aposteln bewiesene zu erklären, am wenigsten mit Streichung von οὐδὲ οἷς und Beziehung von 2 4. 5 auf 1. 2, von dem zeitweiligen Verzicht des P. auf eigene Selbstherrlichkeit bei der Vorlage seines Ev. an die Apostel (Klost.), denn diese als gehorsame Unterwerfung unter den Willen und die Autorität der Apostel zu bezeichnen, hätte ebensosehr der Sache wie der Tendenz des Gal.-Br. widersprochen. Willkürlich ist es aber auch an den Gehorsam gegen Jesus (Bretschn.) oder gegen die Forderung der Beschneidung für Titus Seitens der Apostel (Fritzsche) oder an die von den falschen Brüdern geforderte Unterwerfung unter die δοκοῦντες (Holst. II S. 74) oder unter die Gesammtheit der Urgemeinde nebst den Hochgeltenden (Hilg. 1884, S. 319) zu denken: von alledem ist im Texte nichts angedeutet. Vielmehr, da nur den falschen Brüdern ein Versuch der Knechtung unter das Gesetz zugeschrieben ist, so kann auch nur der von diesen geforderte Gehorsam gemeint sein. Es ist also zu erklären: welchen falschen Brüdern wir auch nicht einmal für kurze Zeit durch gehorsame Unterwerfung unter ihre Forderungen das Feld geräumt haben. ἵνα ἡ ἀλήθεια etc.) *damit die Wahrheit des Ev. bei euch Bestand behielte.* Zweck jenes damaligen Nichtnachgebens in dem Sinne: damit nicht durch unser schwächliches Nachgeben gegen den Gesetzesstandpunkt das Prinzip der christl. Freiheit und damit die Wahrheit (vgl. II Th 2 10. 12), welche den Inhalt des Ev. ausmacht (2 14. Kol 1 5), insbesondere die Erkenntniss der Rechtfertigung aus dem Glauben in ihrem Bestand gefährdet werde. — πρός) mit dem Akkus. steht gewiss nicht in Beziehung auf die noch unbekehrten Heiden, an welche die Wahrheit des Ev. erst noch gelangen sollte (Wind., Hofm., Dalm.), aber wol auch nicht so, dass es wie 1 18 (I Kor 16 7) das Verhältniss wirksamer Lebensbeziehung ausdrücken sollte (Mey. mit Berufung auf Bernhardy S. 265); eher wäre zu erklären: damit die Wahrheit des Ev. Bestand behielte mit Beziehung auf euch, für euch (Kühn. II § 442, 3, a. d.); wahrscheinlich hat aber hier wie anderwärts πρός mit d. Akkus. einfach die Bedeutung von πρός mit d. Dativ. (bei) erhalten, vgl. Blass 135 f. — ὑμᾶς) ist eine briefliche Individualisirung, durch welche der eigentlich auf die Paulin. Christen überhaupt bezügliche Zweck der Unnachgiebigkeit des P. auf die Galater bezogen wird, um sie fühlen zu lassen, wie ihr jetziger Abfall vom Paulin. Ev. jener Absicht entgegen sei; es berechtigt also

nicht zu dem Schlusse, dass P. den Galatern schon zur Zeit seines Aufenthalts in Jerus. 2 1 ff. gepredigt haben müsse (Wies., Hausr.). — διαμείνῃ) permaneret; den fortdauernden Bestand bezeichnend. Hbr 1 11. II Pt 3 4. Lk 22 28, oft bei Griechen.

Anmerk.: Die zwischen Gal 2 2a, 3—5 u. Apg 15 1 ff. bestehende Uebereinstimmung, welche bereits zu 2 1 für die allgemeine Identität der an beiden Stellen gemeinten Reise des P. nach Jer. angeführt war, entscheidet zugleich gegen die Annahme, dass wie überhaupt die auf dieselbe Reise des P. bezüglichen Berichte Gal 2 und Apg 15 nur Verschiedenes erzählen, auch die beiden Facta, das Gal 2 2 (ἀνεθέμην αὐτοῖς) wie 2 3—5 und das Apg 15 4. 12 berichtete zwei verschiedene seien, die doch beide bei jener Anwesenheit des Ap. zu Jerus. geschehen wären (Mey.). Ebensowenig aber lässt es sich begründen, dass durch die Darstellung des P. diejenige der AG ausgeschlossen sei, wenn man nicht beide, besonders aber die des P., falsch versteht, und die Verschiedenheit ihres Zweckes ignorirt, der bei P. zunächst auf den Erweis seiner persönlichen Würde, in der AG auf geschichtliche Klarlegung der allgemeinen kirchlichen Entwickelung geht. Vielmehr zeigt sich der Bericht der AG vollkommen geeignet die kurzen Angaben des P. zu ergänzen. Während so die letzteren keine Andeutung darüber enthalten, ob P. nur eine oder mehrere Besprechungen mit der Gemeinde gehabt hat, berichtet die AG das Letztere. Zunächst fanden nach derselben 15 4 Unterredungen mit der Gemeinde, den Presbytern und App. statt, welche im Gegensatz gegen die spätere Versammlung formloser und weniger offiziell waren und neben öffentlich. Vorträgen vor der Gemeinde auch private Besprechungen mit den Presbytern oder den App. einschliessen konnten (s. z. 2 10), dann aber ein förmlicher Konvent, an dem die ausdrücklich dazu zusammenberufenen App. und Presbyter (15 6) sowie auch die ganze Gemeinde (15 12. 22) Theil nahm. Ohne Zweifel hat P. von diesen beiden Arten gemeindlicher Verhandlungen nicht bloss an die eine oder die andere (Oertel 234), sondern an beide zusammen gedacht. Den Beginn der Verhandlungen bildeten nach beiden Berichten Mittheilungen des P. über seine Predigtthätigkeit unter den Heiden. Und wenn Apg 15 4 zunächst nur deren Erfolge, Gal 2 2 deren Inhalt hervorgehoben wird, so geht aus dem Widerspruch der Judaisten Apg 15 5 hervor, dass auch nach der AG zugleich Mittheilungen vorausgesetzt sind, und aus Gal 2 9 (s. z. d. St.), dass P. mit der Vorlegung des Ev. auch Angaben über seinen Erfolg verbunden denkt. Die nebeneingeschlichenen falschen Brüder, welche nach P. gegen sein Ev. gerichtete Forderungen erheben, werden in der AG ähnlich bezeichnet als gewisse Leute, die von der pharis. Sekte her gläubig geworden waren, womit ihre aus dem Judenth. in das Christenth. übergetragene häretische Richtung angedeutet wird. Was sie verlangen ist beidemal dasselbe, nämlich auch bei P. durchaus nicht bloss die Beschneidung des Tit., sondern die aller Heidenchristen (s. z. 2 4), nach Apg 15 5 ausserdem

noch die Verpflichtung derselben zur Beobachtung des mos. Gesetzes, was nur die selbstverständliche Konsequenz ist (vgl. Gal 5 3). Im Uebrigen sagt P. in Bezug auf jene Verhandlungen, abgesehen von ihrem Resultat nur noch, dass er den falschen Brüdern auch nicht einen Augenblick nachgegeben habe, was die AG für Antioch. 15 2 ebenfalls bemerkt und für Jerus. um so weniger zu erwähnen braucht, aber in der Verbindung von 15 5 u. 6 als Voraussetzung enthält, da ohne dies die Versammlung 15 6 ff. überflüssig gewesen wäre. Die langen Verhandlungen Apg 15 7 ff., welche wenigstens in Betreff des Wesentlichsten in sich nichts Unwahrscheinliches haben, werden von P. natürlich nicht mitgetheilt, da dies keinen Zweck für ihn gehabt hätte, sind also auch nicht durch seine Darstellung ausgeschlossen. Denn die Versuche, bei P. eine irgendwie den falschen Brüdern entgegenkommende Stellung der Gemeinde oder der App. im Gegensatz gegen die AG oder einen inhaltlichen Gegensatz zwischen dem Ev. des P. u. dem des Petr. herauszufinden, haben sich als grundlos erwiesen (s. z. 2 5). Und dass Apg 15 7 im Gegensatze gegen Gal 2 die Heidenmission als vor P. längst im Gange befindlich dargestellt werden sollte (Lips.), ist nicht anzunehmen, da die AG nur von einem ganz vereinzelten Falle von Heidenbekehrung vor P. erzählt. Ebenso unbegründet ist aber auch die Behauptung, während nach dem Gal.-Br. P. mit den älteren App., deren Autorität er ausdrücklich verwerfe, als ein Gleicher mit Gleichen verhandle, erscheine nach der AG die apost. Urgemeinde als oberste Kirchenbehörde, die kraft ihrer und des H. Geistes Autorität den Spruch fälle und den P. und Barnab. mit ihrer Vollstreckung beauftrage (Lips. 196, Overb. 218, Weizs. 239 f. u. A.). Genau dem entsprechend, dass nach Gal 2 2 P. der Urgemeinde sein Ev. zur Entscheidung der Frage vorlegt, ob er vergebens gearbeitet habe, und die Gemeinde diese Frage durch Abweisung des Beschneidungszwanges verneint, wie P. es erwartet hatte (s. z. 2 2), geschieht es nach der AG, dass die Gemeinde Antiochiens die Urgemeinde und ihre Vertreter, auf welche die Judaisten sich berufen haben (vgl. 2 24) zu einer offiziellen Erklärung über die Beschneidungsfrage veranlasst, welcher nach reiflicher Ueberlegung im Bewusstsein dabei durch Gottes Geist geleitet zu sein gegeben wird. Und was man dabei im Bericht der AG als einen Beweis für die Oberhoheit der Urgemeinde ansieht (vgl. Weizs. 230. 239), dass P. nur über seine Predigten Mittheilungen macht, aber nicht einmal mit zur Beschlussfassung zugezogen wird, erklärt sich grade völlig, wenn doch nach dem Gal.-Br. den Jerusalemiten eine Frage zur Beantwortung vorgelegt war. Von einer Beauftragung aber des P. und Barn. mit der Vollstreckung der Beschlüsse ist in der AG nichts gesagt. Was endlich diese Apg 15 22 ff. mitgetheilten Beschlüsse betrifft, so erwähnt P. von denselben, ohne das Uebrige auszuschliessen, nur das, was nicht bloss der Sache nach das Wichtigste war, sondern für seinen Zweck hier allein in Betracht kam, die ohne Konzession erfolgte Abweisung der judaistischen Forderung, die

Heidenchristen zur Beschneidung zu nöthigen. Nur dies kann mittelbar dem Beweise dienen, dass man in Jerus. die selbstständige apost. Stellung des P. respektirt hat, während hiefür völlig irrelevant war ebenso die Bezeichnung des P. und Barnab. als geliebter aufopfernder Arbeiter für Chr.' Sache in dem apost. Sendschreiben Apg 15 25 als die Fixirung jener Satzungen für die Heidenchristen 15 29, welche nach allgemein jüd. Ansicht für alle Menschen galten (Bertholet, die Stellung der Israeliten u. der Juden zu den Fremden 1896, 326 f.) und im Verhältniss zu den bestehenden Sitten sowie zu den Grundsätzen des P. (vgl. I Kor 6 12 ff. 10 15 ff.) im Wesentlichen keine Neuerung enthielten (vgl. den Nachweis bei Lips. 206, Pfleid. 1883, 259 f.).

2 6*). Hiermit geht P. nicht von seinem 2 3—5 gezeichneten erfolgreichen Verhältniss den Christen in Jerus. gegenüber (*αὐτοῖς* 2 2) nun (dem *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* 2 2 entsprechend) auf sein bei den Verhandlungen mit den App. hergestelltes Verhältniss zu diesen über (Mey.); sondern (vgl. zu 2 3) von den negativen Erfolgen, welche der öffentl. Verhandlung mit der Gemeinde und der privaten mit den Autoritäten gemeinsam waren, zu dem der letzteren Verhandlung eigenthümlichen negativen und positiven Resultat. Das *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων* weist dabei so deutlich auf das *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσι* 2 2 zurück, dass danach der folgende Vorgang nicht in die öffentliche Gemeindeversammlung (Keim 68 ff. Zimm. 122 ff.) sondern, worauf auch sein eigener Charakter führt, nur in jene private Besprechung verlegt werden darf. — Die Struktur des Folg. wird gewöhnlich anakoluthisch gefasst (Er., Luth., Calv., Pisc., Corn. a. L., Gr., Est., Mor., Kopp., Ros., Win., Ust., Matthies, Sch., B.-Cr., Mey., d. W., Hilg., Wies., Eld., Wörn., Phil.,

*) Ob vor *θεός* der Artikel *ὁ* zu lesen ist (ℵAP 17; Tisch. VIII, Zimm. eingekl. von WH. Nestl.) oder nicht (BCDFGKL, Elz., Tisch., Treg., Weiss) ist schwer zu entscheiden, letzteres aber vorzuziehen, denn das Fehlen des Artikels vor *θεός* im Nominativ bei Paulus findet sich einerseits zuweilen zweifellos, nämlich ausser den Fällen, wo *θεός* als Prädikat (Röm 8 33. Phl 2 13. I Tim 2 5) oder als Apellativum (I Kor 8 4. 6. II Kor 6 16. Eph 4 6. II Thess 2 4) oder in kurzem proverbiellem Satze (I Thess 2 5) steht, auch anderwärts (II Kor 5 19. Gal 6 7), und es ist hier ebenso wie Gal 6 7 dadurch motivirt, dass Gott als solcher seiner Qualität nach im Gegensatz gegen Menschen in Betracht kommt, andererseits ist es aber im Verhältniss zu den vielen Stellen mit *ὁ θεός* so selten, dass eine spätere Einfügung des Artikels sehr begreiflich ist, wie denn auch sonst in den Handschriften verhältnissmässig sehr viel öfter (viermal von 11 Stellen) der Art. eingefügt als ausgelassen ist (gegen Zimmer). — Weisse streicht die Worte *πρόςωπον θεός . . . προσανέθεντο*, Cram. liest nichts als *ἐμοὶ γὰρ οὐδὲν προσέθεντο*, Man. vermuthet, die ursprünglichen Aeusserungen des P. hier seien so kompromittirend für die *δοκοῦντες* gewesen, dass der Text in kathol. Interesse verstümmelt worden sei.

Zimm. 119, Lips., Zöckl., Weiss, Dalm.). Wenn man bei solcher anakoluthischen Erklärung früher häufig meinte, mit *ἐμοὶ γὰρ* etc. nehme P. das mit *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναι τί* Abgebrochene wieder auf, nur aktivisch fortfahrend, statt passivisch (Win. § 61, I, 1), so steht dem sowol die dann unpassende Voranstellung von *ἐμοί* entgegen, als auch *γάρ*, welches dem blossen inquam (*οὖν*, *δὲ*) nach Parenthesen nicht entspricht, sondern in den betreffenden Stellen (auch Röm 15 27. I Kor 9 19) erklärend oder begründend zu fassen ist. Gegenwärtig nimmt man meistens an, P. habe den mit *ἀπό* begonnenen Satz überhaupt nicht grammatisch zu Ende geführt, sondern den dafür eigentlich bestimmten Gedanken nach den Zwischenerläuterungen in der Form eines neuen, begründenden Satzes mit *ἐμοὶ γάρ κτλ.* angeknüpft (so auch Mey.). So aber wird das Anakoluth unerträglich hart, die Einführung dessen, worauf es in diesem Abschnitt eigentlich ankommt, der 2 6 b—10 mitgetheilten Thatsachen als einer Begründung für den blossen Nebengedanken *ὁποῖοι — λαμβάνει* ist ganz unwahrscheinlich, und die Erklärung von *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* wird bei dieser Konstruktion immer unbefriedigend. Man muss dieselbe daher abweisen, wenn man ohne Annahme eines Anakoluths auskommen kann. Eine Aposiopese anzunehmen (Herm.) ist durch den affektlosen ruhigen Gang der Rede ausgeschlossen und nach *ἀπὸ — εἶναί τι* zu ergänzen: quid metuerem? (Herm.) oder, quidnam tandem adversus me actum est? (D. Schulz) ist durch den Kontext nicht dargeboten. Hier wie 2 4 die Ergänzung von *οὐκ ἠναγκάσθη* zu machen (Fritzsche) ist besonders wegen der dazwischen liegenden Verse 2 4. 5 unmöglich. Und das Anakoluth aufzulösen mit der Behauptung, es seien die Worte *δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοί* statt *δεξιὰς ἐλάβομεν ἐγὼ κ. τ. λ.* eingetreten (Holst. II 151), geht nicht an wegen des *ἐμοὶ γὰρ* etc., wo bereits die *δοκοῦντες* wieder neu eintreten. Aber auch ohne alle Ergänzung und Anakoluth lässt sich eine völlig befriedigende Erklärung gewinnen*). Sprachlich unanfechtbar wäre auch folgende

*) Freilich mehrere Erklärungsversuche dieser Art sind abzuweisen: 1) Märcker, StKr 1866, 532 ff. will *ἀπὸ δὲ τ. δοκ. ἔ. τι* zum Vor. ziehen: »aber freilich (war diese dauernde Begründung der chr. Freiheit nur möglich) durch die Auctorität« der *δοκοῦντες εἶναι τι*. Dadurch würde der Bedeutung von *ἀπὸ*, von Seiten, willkürlich ein Sinn beigelegt, welcher sich durch Stellen wie Mt 16 21 nicht rechtfertigt und durch einen bestimmenden Beisatz etwa wie Apg 2 22 ausgedrückt sein müsste. Auch konnte P. grade am wenigsten in diesem Briefe die Erhaltung seiner heiden-evangel. Wahrheit durch die Auktorität der Urapp. bedingt denken. Endlich müsste man statt der hiernach asyndetisch folgenden Rede (*ὁποῖοι* etc.) einen accentuirten Gegensatz (etwa *ἀλλ' ὁποῖοι* etc.) erwarten. 2) Chrys., Oec., Theoph., Cast., Calov., Zachar., Bolt., Borg.

Auffassung: »dass ich aber von den Geltenden her (durch ihre Anerkennung) etwas bin (nämlich meiner äusseren Stellung nach), darauf lege ich keinen Werth« (Burk, StKr 1865 734 ff.). Dagegen spricht aber, dass P. hier auf die Anerkennung seitens der Urapp. mit Recht seinen Gegnern gegenüber offenbar grossen Werth legt. — Man wird daher mit Beibehaltung der angeführten Konstruktion in den Worten einen anderen Sinn finden müssen, nämlich den Ausdruck der Gleichgültigkeit nicht gegen etwas Wirkliches, Thatsächliches, sondern gegen etwas nur als möglich vorgestelltes Unwirkliches, was auch besser dem gewöhnlichen Gebrauch von *διαφέρει* und der Bedeutung von *ἀπό* entspricht: *im Auftrage der Autoritäten aber etwas* (Grosses) *zu sein, wie beschaffen*, d. h. wie autoritätsvoll, *auch immer sie waren, darauf lege ich keinen Werth.* — Die Judaisten behaupteten nämlich, dass P. von den Urapp. beauftragt sei und konnten seinen Bericht, er habe speciell auch den Autoritäten sein Ev. zur Prüfung und Billigung vorgelegt,

---

u. A.: was aber die Angesehenen betrifft, so ist mir einerlei u. s. w., wobei jedoch *ἀπό* sprachwidrig mit *περί* verwechselt wird. So auch Rück., welcher dabei dem *ἀπό* seine Bedeutung retten will (»von Seiten Jemandes macht es mir keinen Unterschied, d. h. was ihn anlangt, ist es mir ganz gleichgültig«), doch ohne allen wirklichen Sprachgebrauch. Vgl. Olsh., welcher jedoch annimmt, P. habe bei *ἀπό* erst eine andere Phrase im Sinne gehabt, dann aber ungenau *οὐδέν μοι διαφέρει* folgen lassen. Im Wesentl. mit Rück. stimmt auch Matthias, desgl. Reithm., welcher unpassend Xen. Cyr. 4, 14 vergleicht. 3) Nach Hombergk (non differo) fasst Ew., als ob *τῶν δὲ δοκοῦντων — οὐδὲν διαφέρω* stände: »vor denen aber welche u. s. w., wie hoch sie einst standen, stehe ich in nichts zurück«. 4) Wenn Hofm. (vgl. vorher gegen Holst.) *ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. εἶνάί τι* (*ἀπό*: von Seiten) mit 2 9 in Rektion bringt und zwar dermaassen, dass die drei *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* 2 9 das Subject der mit *ἀπὸ* etc. 2 6 angehobenen Periode bilden sollen: so entscheidet gegen diese Konstruktion schon ihre Monstrosität mit ihren hineingeschachtelten Zwischenstücken an sich, und ausserdem die Wiederholung von *οἱ δοκοῦντες* 2 6, welche, völlig zwecklos und nur verwirrend sein würde, wenn die strukturmässige Fortsetzung zu *ἀπὸ δ. τ. ἐ. τ.* noch folgen sollte, wie von Hofm. angenommen wird. Gleichwol hat Laurent., neut. Stud. 29 f. letzterem zugestimmt, dabei aber *ὁποῖοι* bis *τόνναντί* als Randbemerkung des Ap. willkürlich aus der verrenkten Konstruktion beseitigt, wodurch freilich das von Hofm. so gewaltsam behandelte *ἀλλὰ τοὐναντίον* durch einen anderen Nothgriff den Zusammenhang mit *ἰδόντες*, welchen es augenfällig hat (s. hernach) zerrissen sieht. 5) Klosterm. erklärt, indem er *εἶναί τι* von *οὐδὲν μοι διαφέρει* abhängig macht: »dass übrigens etwas von den Autoritäten herrühre (nämlich die günstige Meinungsäusserung über das Ev. des P. 2 2), wie beschaffen (d. h. wie entgegenkommend gegen mich sie auch waren) macht für mich keinen Unterschied«. In der Hauptsache ebenso Kähler. Könnte man aber auch im Uebrigen die wunderliche Allgemeinheit des Ausdrucks »dass etwas von den Autoritäten her ist« ertragen, jedenfalls hätte dabei gesagt werden müssen »für mich« oder »für mein Werk«.

zu der Behauptung benutzen, dass er doch grossen Werth darauf lege, in ihrem Auftrage Evangelist, oder Ap. oder sonst etwas Grosses zu sein. Dies weist P. hier ab. Die Bemerkung des P. passt also sehr gut in den Zusammenhang auch ohne die allerdings nicht sehr wahrscheinliche Annahme, dass die Judaisten behauptet hätten, jene Reise nach Jerus. zeige, wie grossen Werth doch P. auf seine Beauftragung durch die App. lege (gegen Dalm.). — *ἀπὸ τῶν δοκ.**) vgl. *ἀπόστ. οὐκ ἀπ' ἀνθρ.* 1 1 von den Autoritäten her, durch ihre Sendung und Beauftragung. — *εἶναι τι* etwas Grosses zu sein vgl. 6 3. Apg 5 36. II Kor 12 11 eine Würde als Evangelist oder Ap. zu haben. Meistens fasst man *δοκεῖν εἶναι τι* zusammen in der Bedeutung: bei Anderen gross gelten (vgl. Plat. Euthyl. S. 303 C.: *τῶν πολλῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν σεμνῶν δὴ καὶ δουκούντων τι εἶναι οὐδὲν ὑμῖν μέλει*), indem man dieselben wie 2 2 mit *τοῖς δοκοῦσι* gemeint findet (so auch Mey.). Aber 6 3 steht *δοκεῖν εἶναι τι* in dem hier nicht anwendbaren Sinne: sich f. etwas Grosses halten, und die Ironie und Gereiztheit, die der Ausdruck wol nicht bloss gegen die Judaisten, sondern gegen die Autoritäten selbst als in Wirklichkeit nichts Grosses seiende enthalten würde, passt nicht dazu, dass P. sich auf ihre Anerkennung beruft. — *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* gehört zu *δοκούντων*: wie beschaffen auch immer, d. h., (wie sich aus dem Begriff von *δοκ.* ergiebt), wie angesehen auch immer, sie waren, nämlich damals als ich ihnen das Ev. vorlegte. Zu *οὐδέν μοι διαφέρει* hat es eine gegensätzliche Beziehung: trotz des hohen Ansehens, in dem jene standen, liegt mir nichts daran durch ihre Beauftragung eine Würde zu besitzen. *ὁποῖοι* steht hier als unbest. Relativ wie qualiscunque und das *ποτε* ist das verstärkende tandem, welches sonst nicht weiter im N.T. aber sonst überall im Griech. vorkommt (vgl. II Mak 14 42. Kühner ad Xen. Men. 1, 1. Ellendt, Lex. Soph. II p. 615 f.)**). — *οὐδέν μοι*

*) Die Meinung von Rendall a. a. O. die *δοκοῦντες* hier seien verschieden von den *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*, ist unmöglich.

**) Nach Mey. sollen hier die parenthet. Bemerkungen beginnen, über welche P. sein *ἀπὸ δὲ τῶν δοκ. ε. τι* einsam stehen lasse, welche er aber beibringe, um nicht aus seiner Berufung auf die Anerkennung seines Ev. u. Apostelberufs von Seiten der Urapp. die dem Ziele seines Beweises gerade entgegengesetzte Folgerung ziehen zu lassen, als hätten sie sich als Autoritäten für ihn selbst geltend gemacht. Mey. lässt also mit den M. *ὁποῖοι — ἦσαν* von *οὐδέν μοι διαφέρει* abhängig sein, und sprachlich ist das möglich (gegen Klosterm.), da *ὁποῖοί ποτε* auch indirektes Fragewort quales tandem sein kann. Aber die Worte *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* finden dann keine befriedigende Erklärung. Mey. erklärt: »was irgend für welche sie waren, in irgendwelchem grossen Ansehen sie standen, ist mir einerlei«. Ebenso Fr., B.-Cr., de W., Phil. Allein bei der Mey.'schen Konstruktion ist diese Ausdeutung von *ὁποῖοι* unmöglich: da ist sie nicht

διαφέρει) nach den Meisten (auch Mey.): verschlägt mir nichts, von faktischer Bedeutungslosigkeit eines Thatbestandes (s. Schaef. ad Dion. Hal. 294. Lobek ad Phryn. 394), nach unserer Erklärung der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes entsprechend: ich lege keinen Werth darauf, ich will es nicht. — πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει) פְּנֵי אִישׁ אֱלֹהִים לֹא נִשָּׂא asyndetische, und dadurch rascher und gewichtiger eintretende Grundangabe des οὐδέν μοι διαφέρει. »Dei judicium sequebatur Paulus«, Beng. *Die Person sieht ja Gott bei einem Menschen nicht an*, er urtheilt also nicht nach hohem menschlichem Ansehen: und darum kann ich auch keinen Werth darauf legen, von hohen Autoritäten mit einem Amte beauftragt zu sein. נָשָׂא פָנִים, πρόσωπον λαμβάνειν, eigentlich das Angesicht Jemandes annehmen (nicht abweisen, wird im A.T. sowol im guten Sinne (Jemandem gewogen, gnädig sein, Gen 19 21 32 21 al.), als auch im üblen Sinne, von partheiischer, durch Persönlichkeit bestimmter Gunst und Rücksichtsnahme (Lev 19 15. Dt 10 17 al. Sir 4 27. III Esr 4 39), gebraucht. Im N.T. nur in diesem üblen Sinne (Mt 22 16. Mk 12 14. Lk 20 21. Jud. 16. Vgl. Apg 10 34. Jak 2 9. Röm 2 11. Eph 6 9. Kol 3 26. Jak 2 1). Die gesperrte Wortstellung legt auf πρόσωπον den Hauptnachdruck,

---

nur durch nichts angedeutet, sondern sogar durch den Gegensatz ausgeschlossen, in den dabei zu dem Ausdruck δοκ. εἶναι τι der Satz ὁποῖοί ποτε ἦσαν tritt. Man würde durch diesen vielmehr zu dem Sinn geführt: es kommt nur darauf an, dass die Urapp. dafür galten, etwas Grosses zu sein: was sie wirklich waren, das ist mir gleichgültig. Aber dazu passt dann wieder garnicht die folg. Berufung auf die göttliche unpartheiische Beurtheilung des Menschen, die doch gerade nicht nach dem Schein, sondern nach dem Sein erfolgt. Wunderlich erklärt Rück.: »ob Hohe oder Niedrige, App. oder was sonst«, P. spreche absichtlich unbestimmt von jenen Hochgeltenden, als wisse er nicht, dass sie App. seien, um weniger beleidigend zu sprechen, während doch jeder Leser wusste, wen P. meinte, und er gerade seine Anerkennung Seitens der App. berichten will. Ganz willkürlich, ohne jede Andeutung ist die Erklärung: wie freundlich und brüderlich sie gegen mich waren (Matthias, ähnl. Klosterm.). Die Meisten betonen dagegen das Praeteritum in ἦσαν und beziehen es auf eine der Scene in Jerus. vorangegangene Zeit, sei es nun eine frühere Periode der apost. Zeit, in der die App. möglicherweise judaisirt hätten (Chrys., Theophyl., Hier.) oder die Lebenszeit Jesus' in der sie Jesus' vertraute Jünger oder, wie Jakob. Verwandte gewesen seien (Vulg., Hier., Pel., Luth., Bez., Matthies, Sch., Olsh., Hilg., Wies., Ew., Holst., Wörn., Holtzm. 144; Herm., Win.) oder die vorchr. Lage der App., in welcher sie Sünder (Augustin Est.) oder Idioten und Fischer gewesen wären (Ambros., Thom., Cajet., a Lap.), wobei man dann fast immer (nur mit Ausnahme von Herm. u. Win.) ποτε olim fasst. Aber dies ist ganz gegen den Zusammenhang, da das Folg. durchaus nicht dazu dienen kann, die Gleichgültigkeit der früheren Beschaffenheit der Autoritäten für P. zu begründen.

und lässt dann durch θεὸς ἀνθρώπου den Kontrast fühlen, in welchem Gottes Weise und Würde mit solcher Parteinahme für Menschenansehn stehen würde. Vgl. Hom. Od. τ, 363 f.: ἦ σε περὶ Ζεὺς ἀνθρώπων ἤχθηρε θεουδέα θυμὸν ἔχοντα. — ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο) *denn mir haben die Autoritäten nichts dazu auferlegt*; dies wäre nach der gewöhnlichen Erklärung Beweis speciell für das eben gesagte πρόσωπον θεὸς ἀνθρ. οὐ λαμβ. aus eigener Erfahrung; P. denke also, dass Gott, wenn er partheiisch wäre, ihn nicht auf so gleiche Linie mit den δοκοῦσι gestellt haben würde, dass ihm u. s. w. (Mey.). Aber der ganze folgende Bericht würde dann als Begründung für den allgemeinen nebensächlichen Hülfsgedanken πρόσωπ. λαμβάνει erscheinen, was ganz und gar unnatürlich ist*). Vielmehr enthalten die Worte eine Begründung für das ganze ἀπὸ δε τῶν δ. — λαμβάνει: von den Autoritäten mit einem Amte beauftragt zu sein, wie angesehen sie auch sein mögen, darauf lege ich mit Rücksicht auf Gottes partheiloses Urtheil keinen Werth: denn mögen jene sich Anderen gegenüber als hohe Autoritäten geltend gemacht haben, mir gegenüber keineswegs, mir für meine Person haben sie nichts weiter aufgetragen. So erklärt sich die nachdrucksvolle Voranstellung des ἐμοί aus dem Zusammenhange. — οὐδὲν προσανέθεντο) bedeutet wol nicht: sie fügten nichts hinzu, legten nichts zu dem von mir Vorgelegten vor (Chrys.: οὐδὲν προσέθηκαν, οὐδὲν διώρθωσαν, Bez., Vall., Est., Grot., Beng., Kopp., Mor., Borg., Fl., Wien., Ust., Matthies, Sch., Zimm. 127 f., Wiesel., Märck., Hilg., Dalm.), auch nicht: sie richteten keine Mittheilungen an mich, nämlich um mich zu belehren und zu berathen (Mey.: »ganz wie 1 16« mit Berufung auf den Kontext, das Folg. u. 1 12; Phil., Holst. II S. 75. 149 ff. Lightf., Eadie, Zöckl.)**). Vielmehr empfiehlt sich am meisten die Er-

*) Unrichtig vorgreifend Rück.: das vorangestellte ἐμοί habe seinen Gegensatz 2 11: »mir haben sie nichts u. s. w.; wol aber, als Petr. nach Antioch. kam, habe ich ihn zurechtweisen müssen«. So müsste doch wenigstens 2 11 mit ἐγὼ δέ oder ἀλλ' ἐγώ beginnen. Nach Wies. denkt P. bei ἐμοί: mir, dem einstigen Verfolger, was zugetragen ist. Nach Hofm. soll der Gegensatz sein, dass nicht ihm von den Anderen etwas vorgelegt wurde, sondern umgekehrt. Vgl. schon τινές b. Chrys. u. Er. Paraph. Demgemäss aber müsste P. οὐ γὰρ ἐμοί etc. geschrieben haben, so wie nachher ἀλλὰ τοὐναντίον αὐτοί etc., um jenen vermeintlichen Gegensatz doch wenigstens nothdürftig zu verrathen.

**) Sehr willkürlich eintragend Baur I ed. 2 p. 141: »gegen mich haben sie nichts vorgebracht, worin ich ihnen hätte Recht geben können«. Οὐδέν soll nichts Beweisendes und Ueberzeugendes sein, nichts wodurch sie ihn widerlegt und auf ihre Seite gezogen hätten (vgl. Baur in d. ThJ 1849, p. 463). Von einem Konflicte des P. mit den Uraposteln ist an die-

klärung: mir legten sie keine weitere Verbindlichkeiten auf, wobei vornehmlich an die Beobachtung des Gesetzes zu denken ist. (So Bretschn., Rück., Lechl., Pfleid. II 92; Zeller AG 235, Lips.) Dafür spricht erstlich der Sprachgebrauch: denn *προσανατίθεμαι* findet sich nur in den zwei Bedeutungen: 1) ohne Objectsakkusativ: »sich Jemandem anvertrauen, Jemand zu Rathe ziehen«, in dieser Bedeutung und nicht in dem Sinne »mittheilen« steht es 1 16, dieselbe ist aber hier schon wegen des Objectsakkusativ *οὐδέν* nicht anwendbar. 2) mit Objectsakkusativ: etwas dazu auflegen als Last; nachweisbar ist es so allerdings nur reflexiv: sich selbst etwas dazu auflegen oder auflegen lassen, da aber *ἀνατίθεσθαι* sich in derselben Bedeutung nicht nur in reflexivem, sondern auch in aktivem Sinne findet (Xen. Cyrop. 8, 5, 4), so kann es nicht die geringste Schwierigkeit machen, auch das Comp. *προσανατίθεσθαι* in dem letzteren zu fassen. Die Bedeutungen hinzufügen und mittheilen hat *προσανατ.* niemals, und letztere hat *ἀνατίθεσθαι* nur mit der näheren Sinnbestimmung: zur Berathung anvertrauen, zur Prüfung mittheilen, die 2 2 u. Apg 25 14, aber nicht hier, passend ist. Vielmehr ist die Bedeutung »dazu auferlegen« allein dem Zusammenhange angemessen. Hier, wo es sich um ein Ereigniss handelt, das auf des P. langjährige Verkündigung des Ev. gefolgt ist, kann nicht mehr die Rede davon sein, dass P. sein Ev. von den App. sich hätte mittheilen lassen (vgl. zu 2 1—10), sondern nur davon, ob diese ihm neue Verpflichtungen auferlegt haben; und das folg. *ἀλλὰ τοὐναντίον* entscheidet dafür, dass nach dem Vor. die *δοκοῦντες* das Gegentheil der Anerkennung, welche sie der selbstständigen Missionsarbeit des P. zollten, unterliessen, also Eingriffe in dieselbe durch neue dem letzteren auferlegte Verpflichtungen.

2 7*). *Ἀλλὰ τοὐναντίον*) ist nur durch ein Komma vom Vorherigen zu trennen, weil noch mit *γάρ* zusammenhängend. Mir haben sie nichts dazu auferlegt, *sondern im Gegentheil*, als sie gesehen u. s. w., schlossen die drei Säulenapp. mit mir und Barnabas den apost. Bund, durch den meine bisherige selbstständige apostol. Thätigkeit auch für die Zukunft anerkannt und jeder Eingriff von ihrer Seite in dieselbe ausgeschlossen wurde. 2 9. Vgl. zu *τοὐναντίον* II Kor 2 7. I Ptr 3 9; sehr häufig (auch *τἀναντία*) bei Griechen, Schaef. ad Bos. Ell.

---

ser Stelle nicht im Entferntesten die Rede, vielmehr von dem völligen Einverständniss beider Theile, welches das Ergebniss der Verhandlung war. Der Konflict betraf die falschen Brüder, 2 3—5.

*) Die nur in K fehlenden, sonst überall bezeugten Worte *καθὼς Πέτρος τῆς περιτομῆς* betrachtet Man. als späteres katholisches Einschiebsel.

297 *). — ἰδόντες) *da sie ersehen hatten*, nämlich daraus, wie ich ihnen κατ' ἰδίαν ἀνεθέμην τὸ εὐαγγ. ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσι 2 2, also nicht bloss aus dem gesegneten Erfolge der Wirksamkeit (Ros., Win., Ust., Baur, Hilg., Holst., Hofm., Overb., Lips.). Doch ist der Gedanke an letzteren nach dem Folg. und nach Analogie anderer paulin. Stellen, an denen als Kennzeichen des Apostolats der Erfolg bezeichnet wird (I Kor 9 1. 2. 3 10), nicht ganz auszuschliessen (Mey.), mithin anzunehmen, dass P. mit der Vorlegung seines Ev. auch Mittheilungen über den Erfolg seiner Verkündigung verbunden habe (vgl. Rück., Sch., de W., Wies., auch Fr.). — ὅτι πεπίστ. τ. εὐαγγ. τ. ἀκροβ. etc.) *dass ich betraut worden bin mit dem Ev. der Vorhaut sowie Petr. mit dem der Beschneidung.* Der Nachdruck liegt auf καθὼς Πέτρος τῆς περιτ., wie 2 8 zeigt. Sie sahen, dass meine göttliche Betrautheit mit dem Heidenev. eben so (eben so zweifellos, wahrhaftig, unmittelbar u. s. w.) sei, wie die des Petr. mit dem Judenev.; so konnte also nicht von einem προσαναθεῖναι die Rede sein, sondern nur die völlige Anerkennung eintreten, 2 9. Die Struktur (vgl. Röm 3 2. I Kor 9 17), im Sinne von πεπίστευταί μοι τὸ εὐαγγ. (wie F. G. 19*. 46** wirklich lesen), ist regelmässig; über das Perfekt des fortdauernden Thatbestandes s. Win. § 40, 4. — τῆς ἀκροβυστίας) d. i. τῶν ἀκροβύστων (Röm 2 26. 3 30. Eph 2 11), das den Unbeschnittenen zugehörige, ihnen zu verkündende Ev. — καθὼς Πέτρος τῆς περιτομ.) So erscheint Petr. als Repräsentant der Judenapp., gemäss seines Vorrangs unter ihnen (Mt 16 18. Apg 2. 3. 4. 5 u. a.). Dass Petr. damals in vereinzelten Ausnahmsfällen auch Heiden bekehrt hatte (Apg 15 7) und nach dem Tode des P. auch für Heidenchristen wirken konnte (I Pt 1 1) ist dadurch nicht ausgeschlossen. Das καθὼς bezeichnet die volle Ebenbürtigkeit des P. mit Petr., die also auch von den Urapp. erkannt ist, daher die Behauptung abzuweisen ist, P. sei von den Urapp. nur als Gehülfe, als Evangelist und gottbegnadigter Missionar, nicht als Ap. anerkannt (Lips. 203. Holst. II 150. Holzm. 143. Hilg. 321). Wie man sagen kann, von Barn., welcher auf keinen Fall als eigentlicher Ap. anerkannt wurde, sei P. nicht zu trennen (Hilg. vgl. Holst., Holzm.), ist nicht zu begreifen, da P. sich hier ausdrücklich von Barn. trennt und gerade nur die Anerkennung seiner eigenen vollen

*) Sehr willkürlich zerreisst Hofm., welcher so eine Rection für ἀπὸ τῶν δοκούντων 2 6 erzwingt, den einfach und klar in den Worten vorliegenden Zusammenhang, indem er ἀλλὰ τοὐναντίον für sich und losgetrennt vom Folg. nimmt und die Sinnergänzung hineinlegt: »Nicht mir haben sie etwas vorgelegt, sondern umgekehrt ich ihnen«; diese wunderliche Ellipse ist ohne Beispiel erdacht.

Gleichstellung mit Petr. hervorhebt. Wie verfehlt aber die Behauptung ist, dass, wenn P. in Jerus. von den Autoritäten als Ap. anerkannt wäre, er sich darauf im II Kor.-Br. berufen hätte (Holst., Holzm.), ergiebt sich daraus, dass ihm von seinen Korinth. Gegnern auch die in Jerus. jedenfalls anerkannte Eigenschaft eines gottbegnadigten Missionars und Evangelisten abgesprochen wurde, er aber auch dem gegenüber sich nicht auf den Vorgang in Jerus. beruft. In Korinth hatte man ja nicht wie es in Galatien der Fall gewesen war, von judaist. Seite sein Verhältniss zu den Urapp. in ein falsches Licht zu stellen gesucht. Uebrigens kommt aber gerade alles nur auf die durch καθώς ausgedrückte Anerkennung der vollen Gleichstellung des P., sehr wenig aber auf die Zutheilung des Namens Ap. an: denn dieser Name wurde im apostol. Zeitalter in sehr allgemeinem Sinne gebraucht (vgl. Harnack, Lehre der zwölf Apostel 1884, 115 f.). Die Ausdrücke τὸ εὐαγγ. τῆς ἀκροβυστίας — τῆς περιτομῆς sind nicht auf ein eigenes Ev. der Vorhaut und ein eigenes der Beschneidung zu beziehen, von denen dieses die Nothwendigkeit der Beschneidung aufrecht erhielt, jenes sie fallen liess (Baur, ThJ 1849, 568 vgl. auch Holsten, Weizs. 208, Piers., Man.). Denn die Genitive bezeichnen nicht die verschiedenen Objekte der Verkündigung, sondern nach 2 8 (ἀπ. τῆς περιτομῆς) und 2 9 (εἰς τὴν περ.) die verschiedenen Kreise der Empfänger; und es ist also von dem einen und selben Ev. die Rede, womit nicht ausgeschlossen ist, dass es nach den Bedürfnissen der Empfänger und dem Entwickelungsgange der Verkündiger da und dort eine relativ verschiedene Ausprägung erhalten konnte.

2 8*). Parenthetische geschichtliche Begründung des vorherigen πεπίστευμαι etc.: *denn der da wirksam gewesen ist für Petr. in Ansehung der Apostelschaft der Beschnittenen, ist wirksam gewesen für mich in Ansehung der Heiden.* Damit ist nicht die Berufung zum Apostelamt gemeint (Fr.), auch nicht die blosse Ausrüstung und Tüchtigmachung (Sch., Mey., Wies.), sondern die gesammte Wirksamkeit Gottes zur erfolgreichen Ausführung des apost. Berufs (vgl. Win., Ust., de W., Hofm.),

*) Die Lesarten schwanken zwischen καὶ ἐμοί (ℵBD^{c}KL; Elz., Tisch. VIII, WH., Weiss, Nestl.) und κἀμοί (ACD*FG 17; Lachm., Tisch. VII, Treg.) Mey. will letzteres »nach überwiegenden Zeugen« lesen, aber vielmehr ist ersteres als besser bezeugt vorzuziehen, umsomehr, da A jedenfalls auch I Kor 13 2 f. die Krasis eingebracht hat (Weiss). — Die Auslassung der Worte ὁ γὰρ ἐνεργήσας — περιτομῆς in FGfg ist offenbar ein durch das Homoioteleiton περιτομῆς veranlasstes Versehen, berechtigt also Man. nicht dazu, den ganzen V. 8 als vermeintlichen katholischen Zusatz zu streichen.

die aber nicht allein auf Verleihung der Erfolge zu beschränken ist (Baur, Holst. II, 150, Weiss, Dalm.). Der Accent liegt auf *ἐνεργήσας* und *ἐνήργησε*; nicht müssig, sondern wirksam ist Gott gewesen u. s. w. Dass aber P. nicht an Chr. bei *ὁ ἐνεργήσας* gedacht habe (Paul., vgl. Chrys.), erhellt nicht nur aus Stellen, wie I Kor 12 6. Phl 2 13. Kol 1 29, sondern auch daraus, dass er beständig sein Apostelamt als Gottes Gnadengabe, durch die Vermittelung Chr.' ihm verliehen, betrachtet (1 1. 15. Röm 1 5. 15 15. I Kor 15 10. Eph 3 2. 7 u. a.). — *Πέτρῳ* ist Dativ. commodi; vgl. Prov 29 12 (31 12) nach der gewöhnlichen Lesart: *ἐνεργεῖ γὰρ τῷ ἀνδρὶ εἰς ἀγαθά.* — *εἰς τὰ ἔθνη*) in Bezug auf die Heiden. Der nähere Sinn ergiebt sich aus der ersten Hälfte, nämlich *εἰς ἀποστολὴν τῶν ἐθνῶν.* Est ist die bekannte Comparatio compendiaria (s. Kühner ad Xen. Mem. 3, 5, 4. Win. § 66, 2 f. Fritzschior. Opusc. p. 217 f.). Um so weniger ist anzunehmen, dass P. den Ausdruck *εἰς ἀποστ. τ. ἐθνῶν* vermeide, weil die älteren App. ihm denselben nicht zuerkannt hätten (Holst., Lips. S. dagegen Grimm StKr 1876, 202 A. 1 u. 1880, 416). Vgl. die Bemerkungen zu 2 7. Wie nach 2 7 die Autoritäten der Gemeinde von Jerus. die volle Gleichstellung des P. mit Petr. anerkannt haben, so spricht P. selbst 2 8 das Bewusstsein dieser Gleichstellung aus.

2 9*). *Καὶ γνόντες*) knüpft nach der Parenthese an *ἰδόντες* etc. nach 2 7 an**): *und da sie erkannt hatten die Gnade, die mir verliehen war, da gaben Jak. und Kephas und Joh., welche dafür gelten Säulen zu sein, mir und Barn. den Handschlag der Gemeinschaft.* — *τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι*) ist nicht willkürlich zu beschränken, weder auf das Apostelamt (Pisc., Est. u. M. auch Hofm.), noch auf die Erfolge desselben (Mor., Koppe, Win., Fr.; Beides de W.), sondern ganz allgemein zu belassen: die apostolische Berufung, Sendung und Begabung des P., die gesegneten Erfolge seiner Thätigkeit, dies Alles ist in die *χάρις*, die man erkannte, mit eingeschlossen,

---

*) Die Wortstellung *Ἰάκωβος καὶ Πέτρος* ist entscheidend bezeugt (ℵBCKLP, Pesch., Heracl., Copt., Arm., Aeth., die meisten Handschr. der Vulg. u. Väter) und nur der Anstoss, den man besonders im Abendlande an der Nachstellung des Petr. nahm, führte zu der Umstellung *Πέτρος καὶ Ἰάκωβος* (DFGdfg. Cod. Fuld. der Vulg., Goth.) oder zur Auslassung von *καὶ Κηφᾶς* (*A*). — Nach *ἡμεῖς* ist *μέν* (ℵ^{a}ACD von Lachm. eingekl.) nach ℵ*BHFGKLP 17, Vulg. Goth. Arm. Orig. Victorin.) unächt und wie oft sonst in Handschriften (vgl. Zimm.) wegen des folgenden *δέ* eingefügt.

**) Während *ἰδόντες* den unmittelbaren Eindruck der Erscheinung bezeichnet, stellt *γνόντες* die diskursive Erkenntniss dar. Fortschritt der Schilderung. Unrichtig Hofm.: es bedeute weiter nichts als dass sie von dem Vorgange seiner Berufung gehört hatten. Den mussten sie schon seit langen Jahren kennen 1 18 f.

— überhaupt Alles, was sich an ihm als göttlich verliehene Wirkung behufs seines Amtes darstellte; und die Erkenntniss dieser gesammten besonderen göttlichen Begnadung des P. bestimmte die Säulenapp., ihn sammt seinem Gehülfen Barnab. als selbstständige Genossen in der Missionsthätigkeit anzuerkennen. Danach ist die Behauptung unrichtig, dass damals die Autoritäten nur die Erfolge aber keinenfalls die Berufung des P. untersucht hätten (Keim 203. Holtzm. II 144). — *Ἰάκωβος*) derselbe wie 1 19; nicht des Johannes Bruder (Aug.), welcher damals schon längst todt war (Apg 12 2), auch nicht des Alph. Sohn (Wies. zu 1 19 u. StKr 1842, 95 f.), sondern der Br. des Herrn, was sich, nachdem es 1 19 bemerkt ist, von selbst versteht. (Vgl. zu Apg 12 17, auch Hilg. 158 ff., Ew. Gesch. d. ap. Zeit 221 ff., Sieff., Art. Jakobus in ThRE.) Dass er hier vor den beiden anderen genannt wird, geschieht nicht etwa im Sinne der Irrlehrer (Wind., Dalm.), sondern entspricht dem Sachverhalt, da ein in der Gemeinde von Jerus. vollzogener Akt berichtet wird, Jak. aber an ihrer Spitze stand mit einer gewissen oberbischöflichen Stellung auch für das Judenchristenthum überhaupt. Der höhere Rang, welchen Petr. und überhaupt die eigentlichen App. als solche hatten, ist durch 1 18 f. sicher genug gestellt. Jak. aber, unter den Brüdern des Herrn der älteste (Mt 13 55. Mk 6 3), hatte ein einzigartiges persönliches Verhältniss zu Chr., welches keinem Ap. eignete. Gerade wenn Jak. einer der Zwölf gewesen wäre, würde ihn P. (vgl. 1 18) nicht dem Petr. vorangestellt haben; denn unter jenen war Petr. auch für Jerus. und das ganze Judenchristenth. (2 7) der Erste. Joh. erscheint neben Petr. häufig auch in der AG. — *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι*) welche als Säulen gelten (nicht: galten, auch nicht, wie Klost. S. 97 erklärt: die sich für Grundsäulen halten, s. 2 2. 6), nämlich der Christenheit, deren Fortbestehen, sofern es menschlich bedingt ist (denn das Fundament ist Chr.), vornehmlich auf ihnen beruhe*). Diese *δοκοῦντες στῦλοι***) *εἶναι*, nach ihrem hohen Ansehen jetzt, wo das entscheidende Endergebniss beigebracht wird, mit feier-

*) Die Metapher (vgl. I Tim 3 15. Ap 3 12. Clem. Cor. 1, 5) ist in allen Sprachen gangbar. Pind. Ol. 2, 146 *Ἕκτορ' ἔσφαλε Τροίας ἄμαχον ἀστραβῆ κίονα.* Eur. Iph. T. 50. 67 (Jacobs ad Anthol. VII p. 120) Hor. Od. 1, 35, 13 u. dazu Mitscherl. Vgl. Maimon. in More Nevoch. 2, 23: »accipe a prophetis, qui sunt columna generis humani«, auch die Stellen bei Schoettg. Hor. p. 728 f. und die Kirchenväter b. Suicer. Thes. II p. 1045 f. Bei dieser Gangbarkeit des Bildes aber lässt sich nicht behaupten, dass P. hier die Christenheit grade als Tempel (I Kor 3 16. Eph 2 21) gedacht habe; gewiss aber als *οἰκοδομή*, I Kor 3 9.

**) Die vor Lachm. gangbare Accentuation *στύλοι* ist unrichtig. S. Lipsius, gramm. Unters. 43.

licher Bestimmtheit bezeichnet und namentlich aufgeführt, sind die Nämlichen, welche bereits 2 2 und 2 6 mit *οἱ δοκοῦντες* gekennzeichnet waren, wie dies schon aus dem dreimaligen gleichmässigen *οἱ δοκοῦντες* ersichtlich ist*). — *δεξιὰς — κοινωνίας*) Ueber die Trennung des Genit. von seinem Nomen regens (hier: weil folg. Zwecksatz *ἵνα ἡμεῖς* etc. über *κοινωνίας* Aufschluss giebt) s. Win. § 30, 3 A. 2. Kühn. II § 607, 1. Fritzsche ad Röm. II p. 330 f. Artikellos aber stehen beide Worte, weil *δεξιάς* keines Artikels bedurfte (I Mak 6 58. 12 62 al. Krüger § 50, 2, 13), in *κοινωνίας* aber das qualitative Moment hervortreten soll: Die Gemeinschafts-Rechten. Das Geben der Rechten ist Symbol eines Vertrags oder Bundes, I Mak 6 58. 11 50. 62. 13 50. II Mak 11 26. 12 11. 13 22. vgl. I Mak 11 66. 13 50. II Mak 12 12. 14 19 vgl. Grimm z. I Mak 6 58. II Mak 4 34. Klassische Belege (vgl. Dougtaeus, Anal. s.): Xen. an. 1, 6, 6; 2, 5, 3; Jos. antiq. 18, 9, 3 u. a., auch: Inschr. v. Pergam. 268 C (98 v. Chr.) bei Deissmann N. Biebelst. 78 f.), wo die Pergamener, den Streit der Städte Sardes und Ephesus zu schlichten, einen Vermittler senden *τὸν παρακαλέσοντα δοῦναι τὰς χεῖρας ἡμῖν εἰς σύλλυσιν.* Gegen die Vorstellung des Bundesschliessens hat man nicht mit Hofm. (der nur eine Zusage der Gemeinschaft findet) einzuwenden, dass die Handlung nur Seitens der Urapp. geschehen sei; denn es versteht sich von selbst, dass P. und Barn. in die gereichten Hände eingeschlagen haben. Doch bezeichnet *κοινωνία* nicht bloss den Bund oder die Vereinbarung, sondern die freilich nicht alle Unterschiede der Erkenntniss ausschliessende aber wesentliche »Glaubens- und Heiligthumsgemeinschaft« (Weizs. I 208); dafür spricht der paul. Sprachgebrauch (II Kor 9 13, vgl. I Kor 1 9. 10 16. II Kor 13 13. Phl 1 5. 2 1. 3 10, während die Stellen Röm 15 26. II Kor 8 4 ganz anderartig sind, also nicht dagegen beweisen) und der Zusammenhang unserer Stelle, nach welchem der Handschlag auf die Darlegung des von P. unter den Heiden gepredigten Ev. zur Prüfung an die Autoritäten gegründet war (gegen P. W. Schmidt in D. Litt.-Z. 1881 No. 20, 794). — *ἵνα ἡμεῖς εἰς τὰ ἔθνη* etc.) *dass wir an die Heiden, sie aber an die Beschneidung*

*) Wenn gleichwol Hofm. den Ausdruck 2 2 u. 6 allgemeiner, 2 9 dagegen enger fasst, so dass nämlich was die drei *δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* gethan haben, als das um der falschen Brüder willen von Seiten der in besondrer Geltung Stehenden Gethane bezeichnet sein soll, so beruht dies auf der Missdeutung, durch welche den Worten *ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων* 2 6 ein holperiger grammat. Zusammenhang mit 2 9 aufgedrungen, zugleich aber auch im harmonistischen Interesse (mit Apg 15) der Notiz *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτ. ψευδαδ.* 2 4 eine textwidrige Situation im Verhältnisse zu den älteren App. angedichtet wird.

des Ev. verkünden sollten. Das zu denkende Verb. muss der Kontext ergeben, und zwar dem εἰς entsprechend; s. Buttm. n. Gr. 338. Blass § 81, 2. Daher entweder πορευθῶμεν u. πορευθῶσι (Beng., Fr., Wies.), oder (Er., Sch., u. V.): apostolato fungeremur, 2 8, oder εὐαγγελισώμεθα (Win., Ust., de W., Weiss, Dalm.). Letzteres, keineswegs zu εἰς unpassend (s. z. II Kor 10 16), ist vorzuziehen, weil es sich unmittelbar aus dem Vordersatze 2 7 ergiebt. Uebrigens ist bei der hier ausgemachten Theilung, nicht etwa ein praecipue hinzuzudenken (Beng., Sch. u. A.), auch wurde sie gewiss von vorneherein weder als eine rein geographische (Lechler 186. Wiesel., Wörner, Grimm 417, vgl. dagegen den Vorfall 2 11 ff.) noch viel weniger als eine rein ethnographische (Keim 75. Holst. II 77. Supern. relig. 284. Holtzm. 147. Lips. vgl. dagegen z. B. I Kor 9 20) bestimmt. Vielmehr wurde abgesehen von der Klausel für die Armen 2 10 nur soviel vereinbart, dass die Einen den Juden, die Anderen den Heiden das Ev. verkünden sollten, deren ethnographische Scheidung ja im Grossen und Ganzen mit der örtlichen zusammenfiel, so dass es also bei dem, was schon bisher hinsichtlich des Arbeitsfeldes beider Theile statt gefunden hatte, sein Bewenden behielt. Die dabei selbstverständlich und nothwendig mit der Praxis verknüpften, zunächst schon durch die Jüdische Diaspora bedingten Modifikationen, nach welchen sich die principielle Scheidung der Wirkungskreise in der That nur relativ und ohne ausschliessliche geographische und ethnographische Abgränzung durchführen liess (vgl. Lechler 186, Haupt, Apostolat 67), beruhten auf sich und blieben unbesprochen. Möglich ist indessen, dass Jak. mehr an eine ethnogr., P. mehr an einegeogr. Theilung gedacht hat (vgl. Ritschl 151. Keim 79) *).

*) Als grundlos und dem Texte widersprechend abzuweisen ist aber nicht nur die Auffassung der apost. Vereinbarung als eines nichtssagenden, rein äusserlichen Konkordats (Baur, Paul. 125, Schwegler, nachap. Z. I S. 120 f., Zeller AG 237), bei dem sich die Urapp. im Grunde nur dazu verstehen, »das paulin. Christenthum nicht wie sie ihren Grundsätzen zufolge »eigentlich hätten thun sollen, zu bestreiten« (Baur), sondern auch die Behauptung, die Anerkennung des P. und seiner Heidenmission durch die Säulenapp. sei nur eine »bedingte persönliche«, die »indirect zugleich eine Verweigerung jeder principiellen dogmat. Anerkennung des paulin. Ev.« enthalte, da »die religiöse Bedeutung des Gesetzes nach wie vor unverändert dieselbe« bleibe und die Heidenchristen daher auch nur als »Halbbürger des Messiasreichs« gedacht seien (Pfleider. I 284 f., ähnlich Lipsius 203). Diese Auffassungen stehen mit der Darstellung 2 7—9 entschieden im Widerspruche. Denn unmöglich hätten die Urapp. nachdem ihnen der Inhalt der paul. Predigt dargelegt war, durch Handschlag als Zeichen voller Gemeinschaft die Heidenmission des P. bestätigen können, wenn sie nicht die Grundlehren seiner Verkündigung billigten, dass nur

2 10 *). *Nur dass wir der Armen gedenken sollten.* Der Satz mit ἵνα ist nicht von einem nach μόνον zu ergänzenden Verb. wie αἰτοῦντες oder παρακαλοῦντες abhängig zu denken (so d. M.), obschon dies an sich zulässig wäre (Buttm., n. Gr. 207 f.), sondern einfacher von δεξιὰς ἔδωκαν etc., so dass er beschränkend dem vorherigen Satz mit ἵνα parallel geht (vgl. Matthies, Fritzsche, Hofm.). Dann steht μόνον, welches zum ganzen Satze gehört, wie τῶν πτωχῶν vor ἵνα nur um des darauf liegenden Nachdrucks willen. Vgl. Röm 11 31. I Kor 7 29. II Kor 2 4. II Th 2 7 u. a. Dass das Vertheilen des Arbeitsfeldes und das Gedenken an die Armen zu ungleichartige Dinge wären, um einander parallel zu stehen (Baljon 172 A. 2) ist nicht richtig, da letzteres ein bleibendes, die getrennten Theile der Christenheit verbindendes, Band bedeutet. — μνημον. steht im Sinne des wohlthuenden Sorgens vgl. Ps 9 12. Hom. Od. 18, 267. — Also: sie machten mit uns ein amtsbrüderliches Bündniss zu dem Ende, dass wir völlg unabhängig von ihrer Mission zur Beschneidung selbstständig unter den Heiden wirkten, — dass wir dabei nur nicht ausser Acht lassen sollten, die Armen

---

der Glaube an Gottes Gnade in Chr. und nicht die Erfüllung des Gesetzes den Antheil am Reiche Chr.' begründe und darum die Heidenchristen gleichberechtigte Glieder desselben seien wie die gläubigen Juden. Die Leugnung dieser Billigung führt daher zur Auffassung des Bundeshandschlags als einer der eigenen Ueberzeugung der Urapp. widersprechenden Scheinhandlung (Baur), während sie doch nach 2 7—9 aus der Ueberzeugung von dem göttlichen apost. Beruf des P. hervorging, oder wenigstens zur Insinuation des »Hintergedankens«, dass die Heidenchristen allmählig doch durch Uebernahme der Beschneidung in das jüdische Volksthum aufgehen würden (Pfleiderer I 285), wozu nicht der mindeste Grund vorliegt. Daraus aber, dass die Urapp. das Gesetz bloss für die Heidenchristen, nicht auch für die Judenchristen aufhoben und ihre apost. Wirksamkeit fortdauernd auf die Juden beschränkten, auf eine unausgeglichene principielle dogmat. Differenz zwischen jenen und P. zu schliessen (Pfleid. I 201. Lips. 203) ist unberechtigt. Denn abgesehen davon, dass auch P. die Judenchristen keineswegs von der Beobachtung des mos. Gesetzes entbinden wollte, erklärt sich jene Thatsache aus der noch immer damals von den Urapp. festgehaltenen Hoffnung, Israel werde noch vor den Heidenvölkern als ganzes Volk in seiner durch das Gesetz bestimmten Nationalität für das Ev. zu gewinnen sein (Apg 2 39, vgl. B. Weiss Petrin. Lehrbegr. 144 f. BTh § 42, c. Ritschl 141). Diese von P. abweichende Erwartung (vgl. Röm 11 25) enthält aber keine principielle dogmatische Differenz.

*) Diesen ganzen Vers als spätere Interpolation zu betrachten, welche den nach dem Tode des P. fortdauernden judaistischen Verdächtigungen seines letzten Kollektenwerkes entgegenwirken sollte (Weisse, Michelsen, Th. Tijdschr. 1876, S. 70 ff., Baljon S. 172 ff. Man.), ist unbegründet, da weder der Zusammenhang noch der geschichtl. Inhalt der Worte Schwierigkeiten macht, die nicht anders zu beseitigen wären. Naber streicht αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι.

des anderen Missionsgebietes aus der Beschneidung mit Unterstützungen zu bedenken. Das μόνον hebt danach nicht die einzige praktische Einigung hervor im Gegensatz zu vermeintlicher Unausgleichbarkeit in der Lehre (Baur ThJ 1849, 470. Paulus I 142 ff. vgl. auch Holst.), auch nicht die einzige praktische Mahnung im Verhältniss dazu, dass dem P. rücksichtlich der Lehre keine Veränderungen auferlegt wurden (Wies.), sondern nach dem Zusammenhange die allein vereinbarte Verpflichtung des sonst als selbstständig anerkannten Heidenapostels gegenüber der Beschneidung (zu allgemein Mey.: weiter ward bei jenem Bündnisse in Betreff unseres Verhältnisses zur περιτομή nichts beabsichtigt und ausgemacht). πτωχοί sind wegen des Gegensatzes gegen εἰς τὰ ἔθνη 2 9 eigentlich die Armen aus der (christgläubigen) Judenschaft überhaupt und es ist nur ein Beweis, dass an die Diaspora bei diesem Vertrage seitens der Urapp. garnicht gedacht wurde (s. z. 2 9), wenn doch wirklich nur die Palästin. Judenchristen gemeint sind. Deren thatsächliche Armuth, welche in den erlittenen Verfolgungen, der anfänglichen Gütergemeinschaft und vielleicht auch der dort am meisten genährten Erwartung der nahen Parusie ihre Erklärung findet, war das eine Motiv jener Abmachung. Das andere war offenbar der Wunsch, die sonst äusserlich getrennten zwei Missionsgebiete durch ein Liebesband zu verknüpfen und dabei für die Pietät einen passenden Ausdruck zu schaffen, welche die heidenchristl. Gemeinden bei aller Unabhängigkeit von der judenchr. Muttergemeinde derselben doch als dem geschichtlichen Stamm der Kirche schuldeten. Dass in dieser Weise P. sich die Abmachung gedacht hat, ist seinen deutlichen Aussprüchen II Kor 9 12 ff. Röm 15 27 ohne Weiteres zu entnehmen. Er würde aber in jene nicht gewilligt haben, wenn er auf Seite der Urapp. eine seinen Grundsätzen widersprechende Auffassung vorausgesetzt hätte. Und nichts veranlasst uns eine solche unsererseits anzunehmen. Wol mag für die Urapp. noch bestimmter als für P. (Röm 11 17 ff. 15 27) dabei der Gedanke zur Geltung gekommen sein, dass die judenchr. Muttergemeinde zu der Heidenchristenschaft sich wie der Mittelpunkt zur Peripherie verhalte, darauf führt I Pt 1 1 u. Off 21 24. Aber nichts rechtfertigt die Vermuthung, dass im Sinne der Urapp. die Heidenchr. ihre Verpflichtung zur Unterstützung der paläst. Judenchristen als blosse Sekundogenitur (Keim 77) als Plebs im Verhältniss zu den Patriziern (Hilg. 1884, 322), als Halbbürger u. Vasallen gegenüber den Vollbürgern und Herren des Messiasreiches (Pfleiderer II 99) hätten übernehmen müssen. Ebenso ist es unbegründet, der Vereinbarung von vornherein den Zweck unterzuschieben, »dass durch solche Gaben als Beweise der

Liebe von paul. Seite vielleicht auf die widerstrebenden Jerusalemiten doch noch mit der Zeit ein günstiger Eindruck gemacht werden möchte (Weizs. 209), und vollends aus der Luft gegriffen ist die Insinuation, die Urapp. hätten auf jene Weise einen Zusammenhang zwischen beiden Theilen nur mit dem Wunsche festgehalten, »die vorläufig bekehrten Heiden allmählich immer mehr zu den Grundsätzen und der Lebensweise der Urgemeinde hinzuführen« (Hilg. ZwTh 1860, 141). Die Meinung endlich, dass die Abmachung als Einigung der Liebe ein Ersatz sein sollte für die fehlende Einigung des Glaubens (Holst. vgl. dagegen Pfleid. II 98) erledigt sich aus dem zu 2 9 Bemerkten. — ὃ καὶ ἐσπούδασα αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι) *was ich mich auch bemüht habe gerade so zu thun.* Den Aorist als Plusquamperf. aufzufassen und auf eine der Vereinbarung vorangegangene Zeit, speciell auf die Unterstützungsreise des P. Apg 11 30. 12 25 zu beziehen (Jatho, Zimm. G. u. Ap. S. 82. Kähler) verbietet entschieden das καὶ auch, welches das ἐσπούδασα als etwas der Vereinbarung Entsprechendes, also auf sie Folgendes. bezeichnet*). Damit fällt vollends die Hypothese, dass P. sich hier gegen die Verdächtigung vertheidige, er habe die Liebesgabe Apg 11 30 garnicht als solche überbracht oder »durch Ködern der Empfänger« zu seinen Gunsten benutzt (Zimm.). Vielmehr betrifft der Aorist die Zeit von jenem apostol. Bunde an bis zur Abfassung des Briefs. Im Singul. aber fährt P. offenbar darum fort, weil er sich nach Apg 15 39 bald nachher schon von Barnab. getrennt hatte (Est., Win., Ust., Sch., Weiss, Dalm.)**). — αὐτὸ τοῦτο) ist nicht überflüssig (Piscat., Vorst., Grot., Mor.), da weder bloss αὐτό steht (Win. § 22, 4), noch bloss τοῦτο (s. Matthiae p. 1050. Kühner II § 561, 1 A. 2), sondern nachdrucksvolle Epexegese von ὅ: hoc ipsum (s. Bornem. Schol. in Luc. p. LIII, Blass § 50, 4), wodurch P. den Kontrast fühlen lässt, in welchem die judenchristliche Gegnerschaft mit seinem bewiesenen Liebeseifer stehe***). — Geschicht-

*) Daher wird dies καί von Zimm. und Kähl. bezeichnender Weise bei ihrer Wiedergabe der Worte übergangen.

**) Wer unsere Reise mit der Apg 11. 12 berichteten identifizirt, müsste mit Fritzsche urtheilen, dass P. von sich berichten wollte, und daher nur, wo es nöthig war, Barn. (und Tit.) mit erwähne. Indess wäre diese Miterwähnung wenn gleich nicht nöthig, doch sehr natürlich an u. St. gewesen, da eben ἵνα μνημονεύωμεν gesagt war, und dann in einem Zuge der Darstellung mit ὃ καὶ ἐστούδασα etc. der Abschluss des eben Berichteten gegeben wird.

***) Studer u. Ust. finden in αὐτὸ τοῦτο den stillschweigenden Gegensatz: »aber nichts weiter, was mir die App. aufgetragen hätten«. Ungehörig, da ja der Gedanke an irgendwelche andere Aufträge bereits durch den vorherigen Bericht ausgeschlossen war. Schott schlägt vor, ὅ für δι'

liche Belege für die Wahrheit des ὃ καὶ ἐσπούδασα etc. haben wir nicht; denn die Ueberbringung der Beisteuer Apg 11 geschah früher als unsere Reise, die I Kor 16. II Kor 8 f. Röm 15 27. vgl. Apg 21 17 f. 24 17 erwähnte Kollekte aber fand nach Abfassung unsers Briefs statt. Aber das ist kein Grund jene Versicherung zu bezweifeln oder in ihr einen Beweis für die Unächtheit des Briefe zu sehen (Steck). Bei den mehr oder weniger bruchstückweisen Nachrichten der AG und der Paulin. Briefe ist es sehr möglich, dass P. oft Unterstützungsgelder nach Palästina gesandt hat; wie er auch bei seiner Reise Apg 18 20—22 dergleichen selbst mitgebracht haben kann. Auch Apg 24 17 scheint auf öftere Uebersendung oder Ueberbringung von Kollektengeldern nach Jerus. hinzudeuten. Unbegründet ist danach die Behauptung, diese Vereinbarung könne noch nicht Apg 15 sondern erst 18 22 getroffen sein (Wiesel.).

Anmerk.: Die hier 2 6—10 berichtete Privatverhandlung des P. mit den Säulenapp. ist in der AG nicht erwähnt. Zwar könnte es scheinbar nahe liegen mit diesem Bericht die Worte Apg 15 6: συνήχθησαν δε οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἰδεῖν περὶ τοῦ λόγου τούτου zu kombiniren, wie dies z. B. in verschiedener Weise Ebr. 885 und Pfleid. II 502 thun. Indem sie auch bei P. anwesende Presbyter in die δοκοῦντες eingeschlossen (Ebr.) oder durch den Wortlaut nicht gerade ausgeschlossen (Pfleid.) glauben, finden sie dem ganz entsprechend in der AG eine Privatverhandlung mit App. und Presbytern angedeutet. Ebr. nimmt aber an, es sei dies nur eine Vorverhandlung und erst nachdem der Streit sich mehrte (15 7), trete dann Petr. auf in einer Versammlung, bei welcher nach 15 12 πᾶν τὸ πλῆθος und nach 15 22 ὅλη ἡ ἐκκλησία zugegen sei, während Pfleid. glaubt, die Verhandlungen hätten nach der AG überhaupt im engeren Kreise Statt gefunden und nur ihr Resultat werde irrthümlich als ein förmlicher Gemeindebeschluss dargestellt. Allein letztere Ansicht ist dadurch ausgeschlossen, dass schon 5 12 die Gemeinde als gegenwärtig gedacht ist. Denn πᾶν τὸ πλῆθος kann wol nur diese, nicht (wie Klosterm., Probl. 123 will) die ganze Schaar der App. u. Aeltesten bezeichnen. Und auch die erste Ansicht lässt sich kaum durchführen, da das durch die Rede des Petr. herbeigeführte Schweigen der ganzen Menge offenbar im Gegensatz steht zu dem gleich nach der Versammlung

---

ὅ zu fassen (s. z. Apg 26 16), welchen poetischen Gebrauch anzunehmen aber nur durch die Nothwendigkeit, wie sie im N. T. nur Apg 26 16 vorliegt, gerechtfertigt sein könnte. Leichter noch wäre αὐτὸ τοῦτο eben deshalb (II Petr 1 5. Xen. Anab. 1, 9, 21) zu erklären (Poppo ad Xen. Cyrop. 4, 1, 21. Matthiae p. 1041. Stallb. ad Plat. Symp. p. 204 A.). Allein so natürlich dann auch ὅ das Vorherige aufnähme, so wäre doch kein Grund, warum P. das »eben deshalb« so hervorgehoben haben sollte. Es würde vielmehr den Schein gewinnen, als ob er ohne jene Verabredung nicht für die Armen gesorgt haben würde.

der App. und Presbyter eingetretenen vielen Streit, also schon bei diesem die Menge anwesend und mitbetheiligt ist. Alles also, was Apg 15 6—29 erzählt ist, bezieht sich auf eine einzige von den App. und Presbytern geleitete Gemeindeversammlung, die zu den Gal 2 2—5 berührten öffentl. Verhandlungen gehört. Nach derselben bleibt im Bericht der AG für die Privatunterredung kein Raum, man wird diese also, da auch nach der Darstellung des P. ihre zeitliche Priorität nicht nur möglich sondern auch wahrscheinlich ist (s. z. 2 2), in die Zeit der formlosen Vorverhandlungen Apg 15 4 zu verlegen haben. Ist demnach das Privatgespräch Gal 2 6—10 in der AG als ausserhalb ihres geschichtlichen Zweckes liegend übergangen worden, so kann das in ihr Kp. 15 Berichtete nicht durch jenes ausgeschlossen sein, es müssten denn in Bezug auf das Verhalten und die Stellung der Säulenapp. sich principielle Widersprüche zwischen beiden Berichten finden. Dies ist aber nicht der Fall. Denn sowol die bei P. bezeugte Anerkennung der paul. Heidenmission durch die Urapp. als ihre wesentliche lehrhafte Uebereinstimmung mit P. bei verschiedenen Interessen und Aufgaben kommt auch in den Apg 15 erzählten öffentl. Reden und Beschlüssen zur Geltung. Auch die Satzungen des Aposteldekrets Apg 15 29 sind durch *ἐμοὶ — οὐδὲν προσανέθεντο* 2 7 und *μόνον* 2 10 um so weniger ausgeschlossen als sie mit der bestehenden Sitte der gemischten Gemeinden wie mit den Grundsätzen des P. wesentlich übereinstimmten, vgl. die treffenden Ausführungen Pfleid. II 258. (Vgl. die Anm. z. 2 5.)

2 11—21. P. hat seine von Petr. selbst anerkannte apost. Selbstständigkeit im Gegensatze gegen dessen eigene Inkonsequenz geltend gemacht. — Das hier berichtete Auftreten des P. gegen Petrus beweist die selbstständige apost. Würde des P. nur in Verbindung mit der vorher berichteten Anerkennung desselben durch Petr. selbst, und zugleich unter dem Gesichtspunkt, dass auch hier P. die eigene bessere Ueberzeugung des Petr. auf seiner Seite hat*). Auf diese Weise vollendet allerdings P. hier den Nachweis, dass s. Ev. nicht nach Menschenart sei (Hilg. 1884, 322) oder von einem Menschen überkommen, sondern das eines selbstständigen

*) Nach Holst. I S. 177 A. soll dieser Abschnitt beweisen, dass ebenso wie dieser auch der vorige 2 1—10, mit dem er doch unter denselben Grundgedanken 1 12 gehöre, nicht die principielle Einheit sondern den principiellen Unterschied des Petr. und P. belege. Dagegen lässt Holst. II S. 77 den P. von dem Nachweis der in Jerus. vor der Urgemeinde u. den Säulen wider die Judaisten siegreich behaupteten Wahrheit des Heidenev. zum Nachweis der in Ant. vor der Gemeinde wider den Petr. u. die Judaisten siegreich behaupteten Unwahrheit des judaist., Wahrheit des heidenchr. Heilprincips fortgehen. Aber auch hier, wie vorher, könnte der Gegensatz des P. gegen Petrus für sich selbst eher beweisen, dass P. mit Unrecht sich die apostol. Würde anmasse, als dass sie ihm wirklich zukomme.

Ap. — Dass P. auch hier sich zur Richtigstellung der Thatsachen veranlasst gesehen habe, weil man den Vorfall in den galat. Gemeinden zu seinem Nachtheil verwendete (Hofm., Weizs. I 211, Zimm. II 160, Dalm.), ist mit irgend welcher Sicherheit weder unmittelbar dem Texte zu entnehmen noch durch Schlüsse zu folgern. Man meint wol, es würde schlecht zu dem Charakter des P. passen, wenn er hier ohne Noth von einem Vorfall spräche, der für Petr. beschämend war (Dalm.); aber die judaistische Bestreitung seiner apost. Selbstständigkeit brachte ihn in der That in eine Nothlage, in welcher zarte Rücksicht auf Petr. ihn nicht abhalten konnte, jenes für seine Selbstständigkeit besonders klar beweisende Vorkommniss zu erwähnen *).

2 11**). ὅτε δὲ ἦλθε Κηφᾶς etc.) *Als aber Kephas nach Antiochien kam, trat ich ihm ins Angesicht entgegen.* Dieser Besuch des Petr.***) in Antiochien und was sich daran nach dem Folg. anschloss, ist wahrscheinlich in die Zeit von Apg 15 33 und nicht erst in die von Apg 18 23 (wie Neand., Baumg., Lange, Wies., Letzterer zu Gunsten seiner Identifizirung der Reise Gal 2 1 mit Apg 18 22 u. Renan, Paulus p. 269 annehmen)

*) Vgl. z. 2 11—21 ausser der zu 2 1—10 angeführten Litteratur: Lipsius, ZwTh 1861, 72 f., R. Schmidt, StKr 1877, 638 f., L. Wetzel, ebend. 1880, 432 ff., A. Metz, die antipetr. Rede des P. Progr. des Johanneums in Hamb. 1881, Zimmer, Paul. gegen Petr. in ZwTh 1882, 129 ff.

**) Auch hier und 2 14 ist *Κηφᾶς* u. *Κηφᾶ* entscheidend bezeugt (ℵABC 17) gegen *Πέτρος* u. *Πέτρῳ* (Elz.) vgl. z. 1 18. — Die Konjektur *ὅτι κατέγνωμεν ὃς ἦν* (Naber, Mnemosyne 1878, S. 102, Berlage, th. tijds. 1880, Baljon S. 174) ist unnöthig und unpassend.

***) Die aus dem ungünstigen Inhalte dieser Geschichte zu Gunsten des Petr. geflossene Meinung des Clem. Al. b. Euseb. 1, 12, und des Pseudo-Dorotheus im Chron. Pasch., auch mehrerer neuerer Katholiken wie Vallarsi, Hardouin u. A., zuletzt Al. Vincenzi, de Hebraeorum et Christianorum s. monarchia ed. II. Rom. 1875, p. 305 ff., dass nicht der Apostel, der hier freilich am wenigsten seiner Bestimmung, der Fels der Gemeinde zu sein, entspricht, sondern ein gewisser Kephas, einer der 70 Jünger gemeint sei, hat schon Hieron. widerlegt, auch Gregor Hom. 18 in Ez., neuerdings C. Pesch, über die Person des Kephas Gal 2 11, Z. f. kath. Th. 1883, S. 456 ff. Die Meinung des Hieron., Chrys., Theodoret u. a. Väter, der hier berichtete Streit des P. wider Petr. sei nur ein Scheinstreit (*κατὰ πρόσωπον*: secundum speciem) gewesen, ist nur noch geschichtlich merkwürdig. Es erhob sich darüber ein Kampf zwischen Hieron. u. Augustin. Ersterer bezeichnete die Reprehensio an u. St. als dispensatoria, von Petr. u. Paulus so veranstaltet, um die Judenchristen von der Ungültigkeit des Gesetzes zu überzeugen, wenn sie sähen, das Petrus gegen Paulus den Kürzern zöge. Dagegen machte Augustin. den richtigen Sinn geltend, und behauptete, die Deutung des Hieron. bringe Unwahrheit in die Schrift. S. Hieron. ep. 86—97. Augustin. ep. 8—19. Nachher ist Hieron. von seiner Ansicht abgegangen, und hat sich die richtige angeeignet; c. Pelag. 1, 8, Apol. adv. Ruf. 3, 1, S. Möhler, gesammelte Schriften I S. 1 ff., Fr. Overbeck, Auffassung des Streites des P. mit dem Petr. bei den Kirchenvätern, Basel 1877.

zu verlegen, da Barnabas das erste Mal, aber wol nicht in dem zweiten Zeitpunkt sich bei P. in Antioch. befand. Dagegen kann man nicht daraus, dass an u. Stelle keine Zeitbestimmung gegeben ist, schliessen, dass das Folgende bald nach dem vorher Berichteten geschehen sei (Mey.), da schon von 1 24 an P. nicht mehr in zusammenhängender Zeitfolge berichtet (s. z. 2 1). — *κατὰ πρόσωπον*) in's Gesicht stellte ich mich ihm entgegen. S. Apg 3 13; oft bei Polyb. Vgl. *κατ' ὀφθαλμούς* Herod. 1, 120, Xen. Hiero 1, 14, Gal 3 1 und *κατ ὄμμα* Eur. Rhes. 421, Bacch. 469. Nicht: coram omnibus (Er., Bez., Vatabl.) was erst 2 14 gesagt wird. — *ὅτι κατεγνωσμένος ἦν*) nicht: quia reprehensibilis oder reprehendendus erat (Vulg., Castal., Calv., Bez., C. a Lap., Elsn., Wolf u. M., auch Kopp., Borg., Fl., Matthies, Blom in th. Tijdschr. 1879, S. 359); denn wie das hebr. Partizip für das Verbaladjektiv (Genes. Lehrgebr. p. 791, Ewald p. 538), wird das griechische nie gebraucht (weder II Kor 10 10. Jud 12. Apk 21 8, noch Hom. Il. *α*, 388. *ξ*, 196. *σ*, 427); auch nicht: quia reprehensus oder accusatus erat (Ambros., Luth., Est. u. M., auch Win., Sch., de W.), oder: weil er verurtheilt war (Mey. mit Berufung auf I Joh 3 20. 21. Sir 14 2. 19 5), wobei man ohne Andeutung im Texte ergänzt: von den Antiochen. Christen, bei deren Verurtheilung des Petr. P. nicht habe schweigen können (Mey. mit Est., Win., Sch., de W., Wies., Wetz., Pesch. ganz gegen den Zweck des Abschnitts, das selbstständige apost. Auftreten des P. zu belegen), oder vor Gott überwiesen (Ew.), oder besser durch seine eigene Handlungsweise (Beng., Lechl., Rück., Wind., Hofm., Wörn., Phil., Lips., Weiss, Dalm.), sondern in adjektivischer Bedeutung des Partizips (vgl. 1 22. I Kor 4 8. 5 2. II Kor 4 3 etc.): *weil er schuldig war* (wie Zimm. nachgewiesen hat; vgl. Herodian 5, 15, 1: *ἐλέγχειν ἐπειρᾶτο εἰκότως κατεγνωσμένην* Luc. de salt. S. 952, Clem. Hom. 17, 13).

2 12 ff.*). Nun berichtet P. den Hergang näher: *Bevor nämlich Einige von Jakob. hinkamen, ass er mit den Heiden zusammen.* — *ἀπὸ Ἰακώβου*) gehört nicht zu *τινάς* in dem Sinne: Anhänger des Jak. (Studer, Ust., Zell., Vöm. mit Vergleichung von *οἱ ἀπὸ Πλάτωνος* u. dgl., Schaef. Melet. p. 26 ff., Bernh. p. 222) oder ganz willkürlich: qui Jacobi auctoritate sive jure seu secus utebantur (Wolf), sondern es gehört zu *ἐλθεῖν*

*) Alte Zeugen haben *ἦλθεν* (ℵBD*FGdg Orig.: *ἐλθόντος Ἰακώβου* so auch Lachm., der Praef. p. XII dabei vorher *τινί* statt *τινάς* conjicirt, u. Treg.) gegen *ἦλθον* (ACD^{bc}HKLP Ueberss. Vätt.), aber jenes ist sinnlos und als alter Schreibfehler nach 2 11 zu betrachten (nach Lightf. möglicherweise schon ein Irrthum des ursprünglichen Nachschreibers). — Naber streicht *τινας ἀπὸ Ἰακώβου* indem er *ἐλθεῖν* auf Petrus bezieht, Man. liest *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν Ἰάκωβον*.

(vgl. Plat. Prot. p. 309 B: *ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι* Mt 26 47. Mk 5 35. I Th 3 6), und es kann dann natürlich nicht bloss bedeuten: von Jerus., wo Jak. Vorsteher war (Chrys., Bez., Grot., Olsh., B.-Cr.), da ja dann die Nennung des Namens zwecklos wäre, sondern es heisst: von Jak. gesandt. Dass die Sendung dieser Leute durch eine nach Jerus. gekommene Meldung über das Verhalten des Petr. in Antiochien veranlasst war und irgend eine Art von Gegenwirkung bezweckte (Holst., Hilg., Ritschl, Ew., Weiss), ist freilich weder hier noch in der AG angedeutet (Mey.), aber deswegen noch nicht unmöglich (Hofm., Wörn.). Jedenfalls kann die Nennung des Jak. hier nur den Zweck haben, die Wirkung, welche die Ankunft jener Leute in Antioch. hervorruft, daraus zu erklären, dass sie im Wesentlichen seine Grundsätze theilten. — *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν*) hielt er mit den Heidenchristen nicht überhaupt Verkehr (Olsh., Matthies), auch nicht nur Abendmahlsgemeinsch. (Thiersch), sondern Tischgemeinschaft, besonders wol bei den mit dem Abendmahl verbundenen Gemeindeliebesmahlen (vgl. I Kor 11 17 ff.), vielleicht aber auch bei häuslichen Mahlen (vgl. Dalm.). Vgl. z. *συνεσθίειν* in diesem Sinne Plat. Legg. 9 p. 881 D. Lk 15 2. I Kor 5 11. Das Imperf. bezeichnet die Handlung als andauernde oder in der Fortsetzung wiederholte (Win. § 40, 3, Blass § 57, 2). Petr. trat also mit den Heidenchristen Antiochiens in einen Verkehr, welcher gegenüber allen Unbeschnittenen, selbst Proselyten, als ungesetzlich galt (Apg 10 28. 11 3 vgl. Lk 15 2; Justin. dial. c. Tr. 47) und hielt sich auch nicht an die gesetzlichen Verbote levitisch unreiner Speisen, da dies bei gemeinsamem Essen mit den an diese Vorschriften nicht gebundenen Heidenchristen unmöglich war. Er schloss sich hierin der nach 2 13 bereits bestehenden Sitte der antioch. Judenchristen an, die gleichfalls in diesem Punkte eine strenge Beobachtung des mos. Gesetzes aufgegeben hatten. Dieses Verhalten änderte aber Petr. nach der Ankunft der von Jakob. gesandten Leute. — *ὅτε δὲ ἦλθον, ὑπέστελλεν καὶ ἀφώριζεν ἑαυτόν*) *als sie aber gekommen waren, zog er sich zurück und sonderte sich ab.* Die Imperfekte sollen wol nicht als blosse adumbrativa »den Rückzug und die Absonderung des Petr. wie vor den Augen der Leser vor sich gehen« lassen (Mey.), sondern dienen ebenso wie das vorangehende Imperfekt *συνήσθιεν* dazu, die Handlung als andauernde zu bezeichnen. Denn wenn man dagegen sagt, das Verhalten trete ein als die *τινὲς ἀπὸ Ἰακ.* gekommen seien, errege das verwerfende Urtheil der Gemeinde, und P. stelle sich sofort entschieden dem Petrus entgegen (Mey.), so entspricht dieser Beschreibung des Vorgangs keineswegs die Darstellung des P. Nach dieser stellt sich P. vielmehr erst

dann dem Petr. entgegen, als die ant. Judenchristen »mitheuchelten« 2 13, welche Handlung im Unterschiede von dem Verhalten des Petr. durch den Aorist *συνεπεκρίθ.* als einmalige bezeichnet ist. Danach ist anzunehmen, dass P. während einer andauernden Absonderung des Petr. zunächst noch den weiteren Verlauf abwartete, dann aber, sobald dieselbe eine allgemeinere Wirkung auf seine Gemeinde ausübte, sofort dazwischen trat. Ueberflüssig ist hiernach die Vermuthung, dass P. selbst bei der Ankunft des Petr. anfangs nicht in Ant. gegenwärtig war, sondern erst durch die Kunde von dem Vorgefallenen zu kommen veranlasst wurde (Weizs. I 212, II 165). Zu bemerken ist noch der Ausdruck des eigenen bösen Vorgangs *ἑαυτόν*, welches nicht bloss zu *ἀφώρ.*, sondern auch zu *ὑπέστελλε* (Polyb. 7, 17, 1. 11, 15, 2. 1, 16, 10) gehört: sich selbst zog er zurück und sonderte er ab, und veranlasste dadurch, dass auch seine judenchr. Genossen ein gleiches Verfahren einschlugen. Die angegebene Wirkung auf das Verhalten des Petr. konnten übrigens die in Ant. angekommenen Abgesandten des Jak. nur ausüben, wenn sie ihrerseits den ant. Heidenchristen die Tischgemeinschaft versagten und so, mochten sie auch mit Worten ihr Verhalten unterstützen oder nicht, jedenfalls durch letzteres den Grundsatz ausdrückten, dass die Judenchristen ohne Ausnahmen die gesetzl. Vorschriften zu beachten haben. Dieser Grundsatz muss demnach in den Kreisen des Jak. festgehalten sein, und er ist ja auch nur eine strenge Fassung der bei den Vereinbarungen von Jerus. Gal 2 1 ff. Apg 15 4 ff. von Allen festgehaltenen Voraussetzung, dass die Judenchr. das mos. Gesetz halten sollen. Ganz willkürlich sind danach die Vermuthungen, die Abgesandten des Jak. hätten einen neuen Beschluss der Jerus. Gemeinde in Ant. melden sollen, wonach der Judenchrist sich unter den Heidenchristen des Mitessens zu enthalten habe, weil er nicht wisse, ob Blut oder Ersticktes unter ihren Speisen sei (Ew.); oder Jak. scheine trotz der Apg 15 13 ausgesprochenen ihm durch die Gewalt der paul. Beredsamkeit aufgedrungenen Freisinnigkeit späterhin zu einer Reaktion gegen das paulin. Christenthum die Hand geboten zu haben (de W.); oder gar die Abgesandten aus Jerus. hätten zu den falschen Brüdern 2 4 gehört (Win., Sch.), während doch von der für jene Judaisten bezeichnenden Forderung der Beschneidung und Gesetzesbeobachtung für die Heidenchristen hier keine Rede ist. — *φοβούμενος τοὺς ἐκ. περιτ.*). Damit sind die Judenchristen überhaupt, der Kategorie nach, gemeint, sofern sie von jenen *τινές*, die der strengern Richtung angehörten, vertreten waren; Petr. fürchtete die Judenchristliche Strenge, Missbilligung u. s. w.*).

*) Die Ausdeutung des Chrys. (*οὐ τοῦτο φοβούμενος μὴ κινδυνεύσῃ,*

Diese Furcht des Petr. vor den Judenchristen, besonders offenbar vor den Kreisen des Jak., wegen seines andauernden ungesetzlichen Verhaltens in Ant., war nur möglich, wenn er bis dahin weder ein solches gezeigt, noch auch vertheidigt hatte, da sonst bereits früher eine Auseinandersetzung mit den Kreisen des Jak. erfolgt wäre, die ihn der Furcht vor denselben jetzt überhoben hätte. Das ist auch nach der AG nicht geschehen. Bis zur Bekehrung des Kornelius hatte er nach Apg 10 14 strenge gesetzlich gelebt, und wenn er bei dieser Gelegenheit davon eine Ausnahme machte, indem er im Hause eines Mannes, der zwar jüdischer Proselyt und bereits getauft aber doch ein Unbeschnittener war, Speise nahm, so geschah dies nur auf besonderen göttlichen Befehl, und nur mit Hinweis auf diesen konnte er die unwillig erregten Judenchristen von Jerus. über sein Verhalten als einen vereinzelten Ausnahmefall beruhigen. Darnach hat er offenbar wieder streng gesetzlich gelebt, wie denn auch seine Stellung bei den Abmachungen Gal 2 1 ff. Apg 15 4 ff. dem entspricht. Denn wie er mit Jak. in der Ueberzeugung einig ist, dass von den Heidenchristen die Beschneidung nicht zu verlangen sei, weil die Theilnahme am Reiche des Messias überhaupt nicht auf dem Gesetz sondern auf dem Glauben an Gottes Gnade in Chr. beruhe, so auch in dem Bestreben Beschneidung und Gesetz für sich selbst und alle Judenchr. festzuhalten, weil er sein Volk als solches in seiner Eigenthümlichkeit dem Reiche Chr.' zuzuführen hofft. Wenn dennoch nicht sein späteres sondern sein früheres ungesetzliches Verhalten nach 2 13 (s. z. d. V.) seiner Ueberzeugung entspricht, so muss dieselbe sich auf der bezeichneten mit Jak. gemeinsamen Basis darin von dem letzteren entfernt haben, dass er das Gesetz nicht wie Jak. als eine ausnahmslose Norm für das judenchristl. Leben betrachtete, sondern es überall, wo dasselbe mit den christl. Interessen in Widerspruch trat, hinter diese zurückstellte. In dieser Ueberzeugung, zu welcher ihn die den Buchstaben des Gesetzes durch Erfüllung seines Geistes auflösende Stellung Jesus' zu demselben wie seine Erfahrungen bei der Bekehrung des Kornelius hatten hinführen können, opferte er in Antioch. der Wahrung voller Einheit für die chr. Gemeinde das Festhalten an den levitischen Speisegesetzen auf. Vgl. Sieffert, Art. Petrus in ThRE [2] Bd. 21, 521 ff.

ἀλλ' ἵνα μὴ ἀποστῶσιν; vgl. Theophyl.: μὴ σκανδαλισθέντες ἀποσκιρτήσωσι τῆς πίστεως) welcher Piscat., Grot., Est. u. A. beitraten, ist zu Gunsten des Petr. ganz wider den Wortsinn (Mt 10 26. 14 5. Mk 9 18. Lk 12 5. Apg 5 26. Röm 13 3).

2 13*). *Und mitgeheuchelt haben mit ihm auch die übrigen Juden*, nämlich die in Ant. lebenden Judenchristen, welche vorher ihrem bereits gewonnenen freieren Standpunkte gemäss mit den dortigen Heidenchristen Tischgemeinschaft gehalten hatten, nun aber, durch das gewichtige Beispiel des Petr. verleitet, sich ebenfalls zurückzogen. — Zu *συνυπεκρίθ.* vgl. Polyb. 3, 92, 5. 5, 49, 7. Plat. Mar. 14. 17. Joseph. Bell. 15, 7, 5. — *ὥστε καὶ Βαρν.* etc.) *so dass auch Barn. mit fortgerissen wurde durch ihre Heuchelei.* *ὥστε* mit dem Verb. finit. im Nebensatz (auch Joh 3 16) bezeichnet die Folge als ein in einer bestimmten Zeit wirklich erfolgtes Ereigniss (vgl. Kühn. II 1012 ff., Tittm., Synon. II 70, Ellendt, Lex. Soph. II 1012 f., Klotz ad Dev. 772), während durch *ὥστε* mit dem Infin. die in der Vorstellung befindliche Folge ausgedrückt wird. — *καὶ Βαρνάβ.*) sogar Barnabas, der doch mein heidenapostolischer Genosse war (2 9) und also am wenigsten den Grundsatz der christlichen Freiheit zu Ungunsten der Heidenchristen hätte unwahr verleugnen dürfen. So nachtheilig wirkte das Beispiel des Petrus. — *συναπήχθη*) mit hinweggeführt (verführt) wurde, nämlich von seinem Standpunkte hinweg. Vgl. II Pt 3 17. (Röm 12 16 u. dazu Wetst.). — *αὐτῶν τῇ ὑποκρίσει*). Der Dativ ist instrumental: durch ihre Heuchelei, nicht zu ihrer H. (Luth. u. A.). *αὐτῶν*, das ohne Nachdruck (gegen Mey., Weiss, vgl. Holst.) vorangestellt ist, bezieht sich nicht bloss auf *Ἰουδαῖοι* sondern auch auf *αὐτῷ*, so dass also damit noch ausdrücklicher als mit *συνυπεκρίθησαν* nicht nur das Benehmen der antiochen. Judenchristen (Schwegl. I 129), sondern auch das des Petr. als Heuchelei bezeichnet wird, ganz entsprechend der Angabe des vor. V., dass es aus Furcht vor den Judenchristen hervorging. Hat demnach wirklich P. den stark gravirenden Ausdruck *ὑπόκρισις*, den er (abgesehen von I Tim 4 2), ebensowenig wie *ὑποκρίνεσθαι* und *ὑποκριτής* sonst in seinen Briefen oder Reden gebraucht hat, auf Petr. angewendet, so muss P. vorausgesetzt haben, dass sein früheres dem Gesetze gegenüber freieres Verfahren mit seiner Ueberzeugung im Einklang, sein späteres mit ihr in sittlich tadelhaftem Widerspruch stand. Und die Richtigkeit dieser Voraussetzung darf man nicht bestreiten, indem man behauptet, das veränderte Benehmen des Petr. sei nur ein leicht entschuldbarer Mangel an Festigkeit und Klarheit der Ueberzeugung (Bisp. vgl. de W.), eine nothgedrungene momentane Hintenansetzung der letzteren (Reithm.) oder eine blosse logische Inkonsequenz (Baur), die P. zu hart als hypo-

*) Die Auslassung von *καί* nach *αὐτῷ* in Bf Vulg. Copt. Goth. und bei Weiss ist nicht genügend bezeugt.

kritische Verleugnung besserer Einsicht auffasse (Hilg. ähnlich Blom, th. t. 1879, 361), während thatsächlich vielmehr das frühere Verhalten des Petr., »eine augenblickliche Untreue gegen seine eigentliche Ueberzeugung« gewesen sei (Baur, thJ 1849, 476, Schwegl., Zell., Hilg.; dagegen vertheidigt Holst. II 79 das Recht des Ausdrucks Heuchelei). Denn weder konnte P. in Bezug auf jene Voraussetzung dauernd im Irrthum bleiben (vgl. Ebr. 892 f.), noch hätte er den gal. Judaisten gegenüber, die ihm den Vorwurf der Anmassung machten, gegen sein besseres Wissen den Petr. der Heuchelei zu beschuldigen gewagt*).

Anmerkung: Die Satzungen des sogenannten Aposteldekrets Apg 15 29 werden durch das hier Berichtete in keiner Weise berührt, und es ist eben so grundlos aus letzterem zu schliessen, dass jene Satzungen nachdem sie in Antiochien eingeführt wären, inzwischen wieder abgeschafft seien (Wiesel.), was an sich rein undenkbar ist, als dass sie überhaupt nie beschlossen wären, und eben wegen dieses Widerspruchs zwischen Apg 15 und dem Vorfall in Ant. Gal 2 11 ff. der letztere von der AG übergangen sei (Baur, Zeller u. A. auch Weizs. I S. 231). Denn nicht nur ist kein Grund zu leugnen, dass die antioch. Heidenchristen damals die Satzungen hielten, sondern es ist an sich nothwendig, dies anzunehmen, da sonst Petr. bei seiner Tischgemeinschaft mit jenen auch den Genuss von Blut und Ersticktem sich hätte gestatten müssen, was doch unmöglich ist. Dass aber der ganze Konflikt des Petr. in Ant. nicht mehr

*) Andererseits weist Mey. mit Unrecht, um dem Vorwurf der Heuchelei ein möglichst schweres Gewicht zu sichern, das Urtheil Ritschl's (S. 145) ab, dass jener Vorwurf eine klare und durchgebildete Ueberzeugung von dem Rechte der nichtjüdischen Praxis nicht konstatire, und behauptet zuviel, wenn er sagt, der gewählte Ausdruck u. St. zeige, dass die dem P. bekannte Ueberzeugung des Petr. mit der eigenen des P. selbst übereinstimmte. Vielmehr ist es nicht zu leugnen, dass P. bei Petr. wie bei den antioch. Judenchristen neben einer sittlich tadelhaften Willensschwäche auch eine dieselbe nicht aufhebende oder doch einschränkende Unsicherheit in der Erkenntniss voraussetzt, da P. in seiner folgenden Rede an Petrus, ohne dessen sittlichen Fehler zu berühren, ihm nur eine logische Inkonsequenz vorhält. Vgl. Pfleid. II 103 f. Eine solche Unsicherheit in der Ueberzeugung des Petr. in Betreff der sehr schwierigen Frage, welche Stellung die Judenchristen zum Gesetz einzunehmen hätten, ist auch sehr begreiflich, da weder das Verhältniss Jesus' zum Gesetz noch die Erfahrungen des Petr. bei der Bekehrung des Kornelius mit Sicherheit das Recht begründeten, die in Antioch. zur allgemeinen und dauernden Sitte gewordene Abwendung der Judenchristen vom Gesetz durch eigenen Anschluss zu bestätigen, da ferner die von Petr. getheilte Ueberzeugung, dass das Gesetz für den Christen nicht Heilsprincip sei, in den Kreisen des Jak. wenigstens mit der Auffassung desselben als einer unverbrüchlichen Lebensnorm für den Judenchristen verbunden wurde, und da endlich auch eine Verwechslung falscher Furcht vor Menschen mit berechtigter Schonung schwacher Gewissen möglich war (vgl. Ebr. 891).

möglich gewesen wäre, wenn die Dinge so geordnet waren, wie es im Dekrete Apg 15 23 enthalten ist (Weizs. I 231), kann man nur von einer falschen Auffassung des letzteren aus behaupten. Dasselbe hatte die Stellung der Judenchristen zum mos. Gesetz, um die es sich in Antiochien handelt, noch in keiner Weise geregelt sondern war nur von der verschwiegenen Voraussetzung ausgegangen, dass jene im Allgemeinen sich noch immer an das Gesetz halten würden und es liess »bei aller Anerkennung des Glaubens der Heiden« doch »zwei unterschiedene Theile der Christengemeinde« bestehen (Weizs. 224). Es gilt also gerade das Umgekehrte der Behauptung von Weizs. (231), es handle sich da nicht um »eine wechselseitige Anerkennung der in äusserlicher Trennung verharrenden Theile, sondern um Herstellung einer einheitlichen Kirche aus beiden«. In der That will das Dekret gerade nur dies ausdrücken, dass die Heidenchristen ohne Beschneidung und Gesetzesbeobachtung und unter der einzigen Bedingung, dass sie die in den noachischen Geboten bezeichneten Greuel vermeiden, von den Judenchristen als christl. Brüder anerkannt werden sollen. Allerdings, da die Satzungen des Aposteldekrets, wie besonders aus dem Mangel an jeder besonderen Motivirung für ihre Auswahl hervorgeht, im Anschluss an die bestehenden Verpflichtungen für die jüd. Proselyten des Thores formulirt worden sind (Ritschl 129, Lips. 205 ff., Pfleid. II 255), so konnte ihre Beobachtung den Heidenchristen auch eine beschränkte Kultusgemeinschaft mit den Judenchristen sichern, nämlich nach Analogie der Berechtigung, welche die Proselyten des Thores hatten, den Zutritt zu den judenchr. religiösen Versammlungen; aber sie konnte natürlich darum noch gar nicht das Recht einer Tischgemeinschaft zwischen beiden Theilen begründen, welche nicht nur an sich den Judenchristen auch im Verhältniss zu Proselyten (Apg 10 2) als ungesetzlich galt (11 3), sondern auch zur Uebertretung levitischer Speisegesetze führen musste. War nun hiernach das spätere gesetzliche Verhalten des Petr. durch das Aposteldekret nicht ausgeschlossen, so war es andererseits auch das frühere freiere nicht. Denn die allgemeine Voraussetzung desselben, dass die Judenchristen dem Gesetz treu bleiben, war garnicht vorgeschrieben und namentlich war das Mass dieser Gesetzestreue in keiner Weise bestimmt. Der Konflikt in Ant. war also durch das Aposteldekret gerade ebensowenig unmöglich gemacht als durch die Vereinbarung Gal 2 6 ff. Wenn aber danach beide Bestimmungen freilich noch nicht alle Schwierigkeiten in gemischten Gemeinden zu beseitigen geeignet waren, so hat man darum doch kein Recht über die Kurzsichtigkeit der App. zu klagen (gegen Holtzm. ZwTh 1884, 156).

2 14*). Vgl. z. Folg. Klöpper, zur Erläuterung von Gal 2 14—21, ZwTh 1894, 373 ff. ἀλλ') *Aber*, hebt den Gegensatz

) Die Konjektur ὀρθοπλοοῦσιν (Naber, Mnem. 1881, S. 299, Baljon S. 175) ist unmotivirt. Ebenso die Streichung von τοῦ εὐαγγ. (Naber). — Vor ἰουδαικῶς ist das Ursprünglichere wohl οὐχί (ℵcBD Chrys., Euthal.,

hervor, in den zu der Handlungsweise der Genannten diejenige des P. trat. — ὅτε εἶδον) *da ich sah*, aus ihrer in die Augen fallenden Handlungsweise erkannte. — ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσι) *dass sie nicht richtig wandeln*. ὀρθοποδεῖν (vgl. ὀρθοβατεῖν Anthol. 9, 11, 4), nicht weiter in der Schriftsprache aufbehalten, heisst unzweifelhaft: geradefüssig sein, d. i. mit gegeraden Füssen gehen (vgl. ὀρθρόπους Soph. Ant. 985. Nicand. Alexiph. 419: ὀρθόποδες βαίνοντες); hier im bildlichen Sinne, wie P. überhaupt die Worte des Gehens in ethischer Begriffsdarstellung liebt (vgl. περιπατεῖν, στοιχεῖν u. a.), so viel als recht (mit Gradheit) handeln, richtig verfahren (ὀρθοπραγεῖν, Aristot. Pol. 1, 5, 8). Vulg.: recte ambularent*). Es ist die sittliche ὀρθότης πράξεως, Plat. Men. p. 97 B., Gegentheil des sittlichen σκολιόν (Plat. Gorg. p. 525 A.). στρεβλόν (Sir 36 25), χωλόν (Hebr 12 13). Das Praes. ist als historisches, die Vergangenheit lebhaft vergegenwärtigendes, ganz regelmässig. Kühn. II 116, 2. — πρὸς τὴν ἀλήθ. τοῦ εὐαγγ.) πρός nicht dem Ev. gegenüber (aufrecht stehen: Zimm.) wol auch nicht von der Richtung nach dem Ziele (Flac., Grot., Est., Wolf., Mor., Hofm.), das wäre: um die Wahrheit des Ev. aufrecht zu erhalten und zu fördern; sondern einfacher u. passender: secundum (die M. auch Win., Rück., de W., Ew., Wies.) vgl. II Kor 5 10. Lk 12 17. Bernh. S. 265, also: *entsprechend der Wahrheit, welche der Inhalt des Ev. ist* (2 5). Zwar drückt P. die Norm bei den Verbis des Gehens präpositionell nie durch πρός, sondern durch κατά aus (Röm 8 4. 14 15. I Kor 3 3 al.), aber hier ist πρός etc. die Erklärung des ὀρθῶς nach dessen ethischem Gedanken. — εἶπον etc.), *da sprach ich zu Petr.* — ἔμπροσθεν πάντων), *vor Allen*, also nicht etwa unter vier Augen, sondern Angesichts der ganzen, wenn auch nicht eigens hierzu versammelten (Thiersch), Gemeinde; τοὺς ἁμαρτάνοντας ἐνώπιον πάντων ἔλεγχε ἵνα καὶ οἱ λοιποὶ φόβον ἔχωσιν I Tim 5 20. »Non enim

---

Dam., Weiss), woraus die gewöhnlicheren Formen οὐχ (ℵ*ACP 17 Tisch.), das hier aber nicht passend ist, und οὐκ (D^{bc}FGK; Elz., Treg., WH., Nestl., auch Meyer) entstanden, vgl. Zimm. — ζῇς ist nicht nach ἐθνικῶς (so Elz., Weiss), sondern nach ἰουδαϊκῶς zu stellen (so ℵABCFG Lachm., Tisch., Treg., WH.). — Die Auslassung von καὶ οὐχὶ ἰουδαικῶς (de Victorin, Ambrost., Sedul., Agapet.; Seml., Schott, Holst. II S. 154) erklärt sich aus der gleichen Endung der beiden Adverbien. Weisse will allein εἰ σὺ ἐθνικῶς ζῇς lesen. — Für πῶς hat Elz.: τί gegen entscheidende Zeugen (ℵABCDFG).

*) Hofm., Zimm.: mit geradem Fusse stehen. Aber vgl. ὀξυποδεῖν, ὠκυποδεῖν, schnellfüssig, d. i. schnellen Laufes sein. Das Stehen würde wol ausgedrückt worden sein, wie etwa durch ὀρθοστατεῖν. Der ὀρθοποδῶν lahmt nicht (χωλεύει), sondern macht τροχιὰς ὀρθὰς τοῖς ποσίν Hebr 12 13.

utile erat errorem, qui palam noceret, in secreto emendare«, Augustin. — *εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων* etc.) *wenn du, der du doch ein Jude bist, heidnisch lebst und nicht jüdisch.* Da das Präsens *ζῇς* das heidnisch und nicht jüdisch leben des Petr. in die Gegenwart d. h. in die Zeit verlegt, in welcher P. redet, so liegt es scheinbar nahe, darunter etwas anderes zu verstehen als die nicht mehr bis in die Gegenwart fortgesetzte Tischgemeinschaft des Petr. mit den Heidenchristen. Man hat daher *ἰουδαϊκῶς ζῇς* im idealen Sinne (Röm 2 28 f. Joh 1 47) von einem heiligen sündlosen Leben und *ἐθνικῶς ζῇς* als das Gegentheil davon, als sündliches Leben gefasst, indem man letzteres speciell auf die heuchlerische Absonderung des Petr. (Rück.), oder auf die allgemeine sittliche Unvollkommenheit seines ganzen chr. Lebens (R. Schmidt) bezieht. Allein gegen die erstere Erklärung spricht, dass der Vorwurf heidnisch zu leben nicht zu der einen Verschuldung heuchlerischer Absonderung passt, gegen die zweite, dass trotz allem, was zur Rechtfertigung dieses Ausdrucks angeführt wird, P. unmöglich das ganze christl. sittliche Leben des Petr. als heidnisch bezeichnen konnte, und gegen beide Fassungen, dass sie gegen den Zusammenhang sind. Aus dem Folg. 2 14 ff. könnte man wol die ideale Fassung des *ἰουδαϊκῶς* allenfalls rechtfertigen (vgl. *φύσει ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί* s. Schmidt 650 ff.), nicht aber die Beziehung des *ἐθνικῶς ζῆν* im angegebenen Sinne auf das Leben eines Christen, da im Folgenden wol von der Sündigkeit des natürlichen Menschen, und auch davon nicht einmal ausdrücklich, garnicht aber von der Sündigkeit des Gerechtfertigten die Rede ist. Dagegen nöthigte das Vor. durchaus dazu, für das *ἐθνικῶς ζῇς* die Erklärung nur aus *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν* 2 12 und für das *ἰουδαϊκῶς ζῇς* nur aus *ὑπέστελλε — περιτομῆς* 2 12 zu entnehmen. Nicht haltbarer als die genannten Erklärungen ist diejenige, wonach unter *ζῇς* »das wahrhaftige Leben, das Leben aus Gott und in Gott« verstanden wird (Wetzel S. 442) und der Sinn sein soll: »der du, wiewol von Geburt ein Jude, doch das Leben nicht nach Art der Juden durch das Gesetz, sondern wie die Heiden auch, ohne Gesetz hast«. Dagegen entscheidet besonders, dass *ἰουδαϊκῶς* und *ἐθνικῶς* nur die Art und Weise des Lebens selbst, nicht seines Empfanges bezeichnen kann, und dass ja nach P. garnicht, wie es danach vorausgesetzt wäre, die Juden durch das Gesetz das wahre Leben erhalten, und zwar weder die nichtchristlichen noch, worauf nach Analogie von *ἐθνικῶς* das *ἰουδαϊκῶς* bezogen werden müsste, die christlichen. Ausserdem ist auch diese Auslegung durch die Nothwendigkei ausgeschlossen, das *ἐθνικῶς ζῇς* aus dem vorangehenden *μετὰ τῶν ἐθνῶν συνήσθιεν*

zu erklären. Eben dieser Grund steht aber auch der Annahme entgegen, P. meine mit ἐθνικῶς ζῇς nur die konstanten Abweichungen des Petr. von der positiven jüd. Gesetzlichkeit, die christl. Modifikationen derselben, denen nach 6 12. 13 selbst das strengere Judenchristenthum sich nicht ganz entziehen konnte (Hilg. auch 1884, 325). Ist demnach das ἰουδαϊκῶς ζῇς auf die Tischgemeinschaft des Petr. mit den Heidenchristen zu beziehen, so fragt sich, da jene aufgegeben war, wie das Präsens zu erklären ist. Die Behauptungen, dasselbe stehe für das Präterit. (Fl.), oder sei von P. im Affekte gesetzt (Ust.), oder hebe die Identität der Person in der Identität der Zeit aus (de W.), enthalten grammatische, psychologische und logische Unmöglichkeiten. Und eine zwar der Vergangenheit angehörige aber in die Gegenwart hinüberreichende oder in ihren Folgen in der Gegenwart fortbestehende Handlung, welche durch das Praes. bezeichnet sein könnte, liegt hier nicht vor (gegen Dalm.), da hier nicht die frühere Tischgemeinschaft des Petr. mit den Heidenchristen sondern der Abbruch derselben in seinen Folgen in die Gegenwart hineinreicht. Man meinte daher, das Präsens ζῇς stehe hier rein logisch und zeitlos, so dass hier der logische Widerspruch der Folge mit der Bedingung und nichts Anderes hervorgehoben werde (Holst. nach d. Vorgange von Baur, ThJ 1849, 475). Aber so steht das Präsens nach einem Bedingungssatz mit εἰ nur dann, wenn der Vordersatz lediglich logisch Wirkliches oder Mögliches ausdrückt, wenn also das εἰ bedeutet: gesetzt den Fall, angenommen dass (z. B. Gal 5 11); dagegen wo der Vordersatz faktisch Wirkliches bezeichnet, das εἰ mithin heisst: wenn wie es wirklich der Fall ist, dann steht nothwendig das zeitlich entsprechende Tempus, also das Präsens nur in Bezug auf wirklich Gegenwärtiges (Röm 2 17. 3 5. I Kor 9 12. 15 12; oder als Präsens historicum: Röm 7 16. 20), in Bezug auf Vergangenes aber ein Praeteritum (Röm 3 3. 7. II Kor 3 7). Sprachlich richtiger ist die Annahme, das Präs. bezeichne das Konstante, stets Wiederkehrende (Wies.) oder das ständig, grundsatzmässig Stattfindende (Mey.). Allein davon kann keine Rede sein, dass bei Petr. überhaupt das heidnisch und nicht jüdisch leben konstant oder ständig war (s. z. φοβούμ. 2 12) und die Beschränkung dieser Regel auf Antiochien (Hofm.) würde der Allgemeinheit des Ausdrucks ζῇς nicht entsprechen. Man muss daher das Präs. aus der Voraussetzung des P. erklären, welche sich aus seinem Ausdruck Heuchelei ergiebt und durch nichts als unzutreffend erwiesen wird, dass ein solches unjüdisches Verhalten, wie es Petr. vorübergehend in Ant. bewiesen hat, ihm nach seiner ganzen inneren Stellung fortdauernd sehr wol möglich war (vgl. Kühn. II 117). Der

Sinn des Satzes ist dann: wenn du heidnisch und nicht jüdisch leben kannst (acceptirt von Zimm. u. Kähler). — *πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις Ἰουδαΐζειν;*) *wie kannst du die Heiden zwingen jüdisch zu leben?* *πῶς* steht in der Bedeutung: wie ist es möglich? die Unbegreiflichkeit dieses widersprechenden Verfahrens anzeigend. Die dem Petr. vorgeworfene Nöthigung der Heidenchristen zum jüdischen Leben, zur Beobachtung der besonderen Eigenthümlichkeiten des äussern gesetzlichen Judenthums (*Ἰουδαΐζειν* vgl. Esth 8 17. Plut. Cic. 7 *), darf man nicht von bestimmten dahin gehenden Forderungen verstehen, die Petr. direkt ausgesprochen hätte (Ritschl 146. Hausrath, Neut. Zeitg. II 562 ff.), oder zunächst durch die Abgesandten des Jak. erhoben und von Petr. stillschweigend (de W.) und auch thatsächlich (Wies.) unterstützt worden wären. Denn weder von Petr. noch von Gesinnungsgenossen des Jak. sind solche Forderungen denkbar, welche den von diesen beiden Männern mit herbeigeführten Vereinbarungen Gal 2 (Apg 15) in judaistischer Richtung widersprechen würden. Auch würde von P. nicht bloss jenes Verlangen sondern auch die damalige ausdrückliche Zurückweisung desselben als eines Vertragsbruches berichtet sein **). Nach dem Zusammenhange kann *ἀναγκάζειν* nur die mittelbare Nöthigung bezeichnen, die Petr. durch seine Absonderung von den Heidenchristen herbeiführte, wie denn auch bei Klassikern das Wort sehr oft so (de varia necessitate quam praesens rerum conditio efficit. Sturz, Lex. Xen. I 186) gebraucht wird. Ungenügend aber wird jene mittelbare Nöthigung so erklärt: »die Heidenchristen in Antiochia mussten sich sehr natürlich durch das imponirende Beispiel des hochgeltenden Petr. getrieben fühlen, das Jüdische Wesen — als etwas zum Christenthume Gehörendes, zur Theilnahme an der chr. Gemeinschaft und zur Erlangung des Messiasheils Nothwendiges anzusehen und sich praktisch nach dieser Ansicht zu verhalten« (Mey.). Hätte P. in diesem Sinne seinen Vorwurf gegen Petr. gemeint, so hätte derselbe alle Arten und Spuren von

*) Wo von einem Freigelassenen die Rede ist, welcher *ἔνοχον τῷ Ἰουδαΐζειν* war, und bezüglich dessen Cicero sagt: *τί Ἰουδαίῳ πρὸς χοῖρον*; vgl. auch Ignat. ad Magnes. 10: *ἄτοπόν ἐστιν Χριστὸν Ἰησοῦν λαλεῖν καὶ Ἰουδαΐζειν.*

**) Wenn aber Wiesel. das *Ἰουδαΐζειν* vom Festhalten an den Speisegeboten des Apostelkonzils verstehen will, so entscheidet dagegen, dass das letztere im ganzen Zusammenhange völlig unerwähnt bleibt; dass die von Wiesel. vorausgesetzte Nichtbeachtung jener Gebote von Seiten der Heidenchristen nicht nur, sondern auch der Judenchristen in Ant., zumal so bald nach dem Konzil (s. z. 2 11), undenkbar ist (vgl. d. Anm. z. 2 12); und dass P. die Befolgung der von ihm gebilligten Satzungen nicht mit dem übelsinnigen Ausdruck *Ἰουδαΐζειν* bezeichnet hätte.

jüdischem Wesen bei Letzterem treffen müssen, während P. unmöglich die Gesetzesbeobachtung des Petr. ganz im Allgemeinen verurtheilen konnte, ohne der beiderseitigen Voraussetzung untreu zu werden, unter welcher die Vereinbarungen Gal 2. Apg 15 geschlossen waren. Da nach denselben nur die Heidenchristen, nicht aber die Judenchristen vom Gesetze befreit wurden, konnte P. in dem gesetzlichen Verhalten des Petr. ein zur Nachahmung aufforderndes Beispiel nur in Bezug auf die antioch. Judenchristen sehen, dagegen einen (wol unbewussten) moralischen Zwang gegen die dortigen Heidenchristen lediglich insofern, als dieselben ihrerseits jüdische Lebensweise annehmen mussten, wenn sie die von Petr. und den Judenchristen um ihres ungesetzlichen Lebens willen aufgegebene soziale Gemeinschaft mit diesen wiederherstellen wollten. Das Bedürfniss einer solchen sozialen Gemeinschaft aber war gar nicht von den Abgesandten des Jak. geltend gemacht, die sich von vorneherein zurückgezogen hatten und wahrscheinlich wie Jak. selbst (vgl. Apg 15 14 und Weiss, bibl. Th. § 43, c.) die Heidenchristen als ein selbstständig neben Israel stehendes neues Volk betrachteten, wol aber von Petr., der sich der in Antioch. bestehenden vollen Gemeinschaft beider Theile angeschlossen hatte, anerkannt worden. Und daher wird der Vorwurf jenes moralischen Zwanges auch nur gegen ihn erhoben. Hiernach ist nun auch der Sinn der ganzen, aus Vorder- und Nachsatz bestehenden, Frage zu bestimmen. Dass dieselbe einen im Verhalten des Petr. liegenden Widerspruch ausdrücken will, ist klar. Garnicht aber kann sie dazu dienen, das »sittlich widersprechende Verfahren« (Mey.) als solches zu bezeichnen, oder das dermalige Verhalten des Petr. in schärfster Weise als Heuchelei zu charakterisiren (Wies., Zimm. 133). Denn dann hätte der Widerspruch zwischen seinem Thun und seiner Ueberzeugung hervorgehoben werden müssen, während dies durchaus nicht der Fall ist. Der Vordersatz giebt nicht die Ueberzeugung des Petr. an, sondern sein früheres Thun, nur mit leiser Andeutung davon, dass Beides nicht miteinander unvereinbar sei (durch ζῇς, s. vorher); der Nachsatz nicht sein dermaliges Verhalten, sondern eine daraus von P. gefolgerte Konsequenz. Es wird sich also um einen logischen Widerspruch handeln. Und zwar beweist das dem τὰ ἔθνη entgegengesetzte nachdrucksvolle σύ, dass P. die aus dem späteren Verhalten des Petr. als Konsequenz gefolgerte Forderung an Andere dem widersprechenden früheren eigenen Thun gegenüberstellt, um daraus den logischen Widerspruch zwischen beiden Arten des Thuns nachzuweisen. Dieser Nachweis wäre aber überflüssig und nichtssagend (vgl. R. Schmidt 644 ff. Hilg. II 324), wenn man sich

jene beiden Arten des Thuns bei Petr. zeitlich auseinanderfallend denkt, so dass einfach eine Meinungsänderung desselben dazwischen fiele *). Man muss daher annehmen, dass Petr. nach der Voraussetzung des P. beide Arten seines Thuns möglicherweise wirklich irgendwie miteinander in Einklang zu bringen suchte. Und dieser Versuch konnte ziemlich nahe liegend erscheinen. Petr. konnte geltend machen, dass er allerdings wie seine frühere Tischgemeinschaft mit den Heiden beweise, sich unter Umständen auch freier zum Gesetze stellen könne, dass er aber garnicht dazu verpflichtet sei und also auch nicht immer diese Stellung einnehmen müsse, demnach auch der Wechsel seines Verhaltens ganz berechtigt sei. Dem gegenüber will P. sagen: wenn du, obschon du ein Jude bist, überhaupt nichtjüdisch leben kannst, wie darfst du denn gerade da an der jüdischen Sitte festhalten wollen, wo du die Heidenchristen dadurch nöthigst, ihrerseits gesetzlich zu leben? Damit stellst du die Norm des Gesetzes über die unmittelbar aus dem christlichen Glauben sich ergebenden Normen des christlichen Lebens für den Einzelnen und die Gemeinschaft, und machst auf diese Weise jene doch eigentlich, obwol du es nicht willst, zu einer unbedingt geltenden. — So führt P. über das Ergebniss des Apostelkonzils, welches noch die Gesetzesverpflichtung der Judenchristen unberührt gelassen hatte, die Entwicklung der Dinge weiter hinaus, indem er aus dem durch jenes Konzil noch nicht befriedigten Bedürfniss nach voller sozialer Gemeinschaft zwischen den judenchristlichen und heidenchristlichen Mitgliedern gemischter Gemeinden die Nothwendigkeit folgert, dass auch die Judenchristen für sich den Grundsatz absoluter Gesetzesverpflichtung aufgeben.

2 15—21: Fortsetzung der Rede an den Petr. (So Chrys., Theodoret., Hier., Est., Beng., Ros., Tittm., Opusc. p. 365, Knapp, Scr. var. arg. II p. 452 f., Flatt, Win., Rück., Sch., B.-Cr., de W. u. Möller, Hilg., Ew., Holst., Lips., Zöckl., Göb., Weiss, Dalm.) Der Annahme, dass dies an die Galater gerichtet sei (Theod. Mops., Oecum., Calv., Bez., Grot., Seml., Koppe, Matthies, Herm., Hofm., Wies., Reithm., Wörn.), steht zunächst entgegen, dass der blosse kurze Vorwurf 2 14 weder der Wichtigkeit des geschichtl. Vorganges entsprechen, noch mit der Absicht, in welcher P. den Vorfall berichtet (s. z. 2 11), in Verhältniss stehen,

*) Und wenn Holst. II S. 157 um doch jenem Nachweise eine Bedeutung zu geben sagt, auf den Widerspruch wolle P. mit Emphase hinweisen, »wie Petr., der Fels und die Säule, das eine Thun durch das entgegengesetzte Thun aufheben könne«, so ist damit ein dem Zusammenhange, besonders der folgenden rein objektiven Darlegung, gänzlich fremder Gedanke eingemischt.

noch auch zu der angelegentlichen Vorbereitung und Ankündigung 2 11 u. 14 passen würde. Freilich wenn man in dem Betragen des Petr. nur Widerspruch gegen eine völlig klare und sichere Ueberzeugung sieht (Mey. u. A.) dann lässt sich das Bedenken gegen die Verbindung des Folgenden mit dem Vorangehenden nicht beseitigen, dass P. dem Petr. nicht eine längere Auseinandersetzung von Wahrheiten geben könne, welche dieser genau ebensogut wisse (Wies., Hofm.). Denn der Gegeneinwand: »grade die thatsächliche Verleugnung (nicht Leugnung) des chr. Freiheitsprincips forderte eine erneute Apologie und Rechtfertigung desselben« (Mey.) lässt sich durchaus nicht einsehen. Auch die Rücksicht auf die versammelte Gemeinde, vor welcher die Rede gehalten wird, giebt für dieselbe keine genügende Erklärung, da sie nicht an die Gemeinde, sondern allein an Petr. gerichtet ist. Eine allseitig durchgebildete Ueberzeugung hat man aber in Bezug auf den allein in Rede stehenden Punkt bei Petr. nicht vorauszusetzen (s. z. *ὑποκρίσει* 2 14). Vielmehr hat P. bereits in der Frage 2 14, ohne vor der Gemeinde die sittliche Seite der Sache deutlich hervortreten zu lassen, den im Verfahren des Petr. enthaltenen logischen Fehler aufgedeckt. Darauf muss dann P. zur näheren Begründung und Klarstellung nothwendig die weitere Auseinandersetzung folgen lassen. Ferner hätte er unmöglich an die meist heidnischen Leser *ἡμεῖς φύσει Ἰουδαῖοι* etc. schreiben können, ohne ihnen zu sagen, wen er damit meine. Endlich wendet sich P. deutlich erst 3 1 wieder zu seinen Lesern. Daher ist auch nicht anzunehmen, dass dies schon mit *καὶ ἡμεῖς* 2 16 (Cal., Paul.), oder mit 2 17 (Luth., Calv.), oder mit 2 18 (Caj., Neand.) geschehe, oder dass er unvermerkt von seinem geschichtl. Faden abgeführt worden sei, ohne dass sich jedoch nachweisen lasse, wie Vieles noch zur Antiochischen Rede gehöre (Er., Est., vgl. Ust.). Vielmehr entspricht die ganze, aus den Prinzipien entwickelnde und doch so lebhafte ja den Gegner vernichtende Rede 2 15—21 völlig der Wichtigkeit eines öffentlichen Schrittes gegen Petr. wie dem Zwecke, zu welchem er diesen Auftritt grade den Galatern berichtet (bei denen ja dieselben Grundsätze, gegen welche Petr. verstiess, in grosser Gefahr waren); daher ist sie bis zu ihrem tragischen Schlusse *ἄρα Χριστὸς δωρεὰν ἀπέθανεν* 2 21 als Eins zu betrachten, wobei nur nicht behauptet werden kann, dass P. grade wörtlich so gesprochen habe, wie er hier nach so langer Zeit aus lebendiger Erinnerung des ihm unvergesslichen Auftritts anführt. — In 2 15 f. folgt nun nicht »ein zweiter Nachweis, der dem Petr. ebenfalls einen Selbstwiderspruch zeigt, indem er ihm die Unvereinbarkeit seines jetzigen Thuns mit seiner Annahme des Christenglaubens aufdeckt« (Zimm. 133),

sondern als Grundlage für die folg. Darlegung zunächst eine Erinnerung an das dem P. u. Petr. gemeinsame Bewusstsein, trotz der Vorzüge, die sie als geborene Juden vor den Heiden haben, doch allein aus dem Glauben an Chr. Gerechtigkeit gesucht zu haben. — 2 15*). ἡμεῖς φύσει Ἰουδ., καὶ οὐκ ἐξ ἐθν. ἁμαρτ.) *Wir sind von Geburt***) *Juden und nicht von Heiden her* (durch heidnische Herkunft) *Sünder*. So beginnt P. das Folg. mit einem Zugeständniss an das Jüd. Bewusstsein. Doch ist deswegen nicht μέν zu ergänzen (Rück., Sch.), sondern das Zugeständniss 2 15 steht für sich und 2 16 tritt die Gegenüberstellung unvorbereitet hinzu (vgl. Fritzsche ad Rom. II 423. Bremi ad Isocr. Paneg. 105: quando altera pars per δέ sit evehenda). So fällt der Gegensatz lebhafter ein, daher das Fehlen des μέν keinen Grund abgeben kann, den Sinn eines Zugeständnisses zu bestreiten (Hofm.). ἡμεῖς) steht nachdrucksvoll: wir unsererseits, nicht bloss: ich und du (Mey.), sondern mit Einschluss Aller, von denen das Gleiche galt, besonders des Barnab. und der antioch. Judenchristen. Die Kopula ἐσμέν ist zu ergänzen (gegen Mey., s. z. 2 16), ihr Fehlen ist keineswegs singulär (geg. Zimm.) vgl. II Kor 10 7. 11 6. Phl 3 15. — Ἰουδαῖοι bezeichnet im Unterschiede von Ἑβραῖοι, welches die Nationalität hervorhebt, den theokratischen Volksverband des altheiligen Gottesvolkes (s. Wiesel. üb. d. Hebräerbr. 1861, II 28). Das Gefühl des hohen Vorzugs zu diesem zu gehören bringt P. hier wie anderwärts (Röm 3 1 f. 9 1 ff.) zum Ausdruck. Im Gegensatz zu diesem Bundesvolk sind die Heiden als solche, weil sie ἄνομοι und ἄθεοι sind (Röm 2 12. I Kor 9 21. Eph 2 12), für das Israelitische Bewusstsein ἁμαρτωλοί und ἄδικοι (I Sam 15 18. Tob 13 6. Sap 10 20. vgl. Lk 18 32. 24 7. I Kor 6 1) und von diesem theokratischen Gesichtspunkte aus, sagt P.: ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, geborene Heiden, und als solche Sünder, wie alle Heiden sind. Damit werden nicht die Juden als Nichtsünder im vollen ethischen Sinne gedacht; und es ist auch unrichtig, den Gegensatz des nicht sündigen und des sündigen Thatlebens zu betonen (Holst. vgl. dagegen Zimm. u. Hilg. II 327). Denn die Juden bedurften ja nach dem Folg. so gut wie die Heiden der Rechtfertigung, vgl. Röm 2 3. 22 f. 5 12. Eph 2 2 f. Wol aber, meint P., haben die Juden, als die Inhaber der Offenbarung und des Gesetzes, der alttheokratischen υἱοθεσία und der Verheissungen (Röm 9 4), dem heiligen Anbruch und Wurzelstamme der Theokratie angehörend (Röm 11 16), eine

*) Weisse streicht καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί, Man. ἁμαρτ. allein.
**) Treffend Calvin: quia autem promissio haereditariam benedictionem faciebat, ideo naturale vocatur hoc bonum.

religiöse Weihe des Lebens zu eigen, in welcher sie zwar nicht die wahre Gerechtigkeit besitzen aber doch weit über die Heiden in deren naturwilder Sündhaftigkeit (Eph 2 12. Tit 3 3) sich erheben*).

2 16**) enthält dem vorangehenden Zugeständniss gegenüber die Kehrseite: *Da wir aber wissen, dass nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Glauben an Chr. Jes.* Dies ist nicht mit dem Vorangeh. grammatisch zu verbinden weder so, dass man mit ἡμεῖς 2 15 den Satz beginnen und dieses ἡμεῖς durch das nachherige καὶ ἡμεῖς wieder aufnehmen lässt (Cast. u. A., Win., Matthies, B.-Cr., de W., Holst., Reithm., Zimm.), noch so, dass man εἰδότες noch zu dem 2 15 zu ergänzenden ἐσμεν gehörig und mit καὶ ἡμεῖς eine neue Periode beginnend denkt, also vor εἰδότες nur ein Komma und nach Ἰησοῦ ein Punkt setzt (Mey. u. Wies. im Anschluss an Lachm.'s***) Interpunktion); vielmehr ist anzunehmen, dass 2 16 eine neue Periode beginnt und εἰδότες etc. einen partizipialen begründenden Vordersatz zu καὶ ἡμεῖς etc. bildet. So wird zwischen dem das gesetzliche Leben scheinbar fordernden Zugeständniss und der dasselbe aufhebenden Antithese 2 16 der Gegensatz schärfer markirt, als bei der ersten

---

*) Gut Luther: »Nos natura Judaei in legali justitia excedimus quidem gentes, qui peccatores sunt, si nobis conferantur, ut qui nec legem nec opera ejus habent; verum non in hoc justi sumus coram Deo, externa est illa justitia nostra«. — Hätte man nicht ἁμαρτωλοί ungehörig nach rein ethischem Begriffe gefasst (Gegentheil der Sündlosigkeit), so würde man die Rede nicht so zerrissen haben wie Elsner, Er. Schmidt u. M.: »nos natura Judaei, licet non ex gentibus, peccatores«, vgl. Paul. Aehnlich auch wieder Hofm.: der Ap. schliesse nur diejenige Sündhaftigkeit von sich aus, wie sie mit heidnischer Herkunft, ausserhalb der natürlichen Zugehörigkeit zum Jüd. Volksthume gegeben sei; vgl. dessen Schriftbew. I 564. 610 (»unsere Sündhaftigkeit hat nicht die Gestalt des heidnischen Wesens«). P. will ja nicht die verschiedene Art von Sündhaftigkeit der geborenen Juden und Heiden aussagen, sondern an den theokrat. Vorzug der Juden vor den heidenentstammten Sündern erinnern, um dann die Kehrseite geltend zu machen.

**) Nach εἰδότες ist δὲ zu lesen (ℵBCD*FGL); die Auslassung desselben (AD^{e}KP Ueberss.; Elz.) ist veranlasst durch Verbindung von εἰδότες mit ἡμεῖς 2 15 und befördert durch den Anfang einer Lektion bei εἰδότες. Nach διὰ πίστεως ist wol nicht Ἰησοῦ Χριστοῦ sondern nach AB 17 Victorin. mit Lachm. ed. min. Tisch. Weiss: Χριστοῦ Ἰησοῦ zu lesen, dann aber nach εἰς, da alle Codd. ausser AH 74 einen Wechsel in der Stellung der Namen darbieten und eine spätere Konformation wahrscheinlich ist, nicht Χριστόν Ἰησοῦν (Tisch. u. A., auch Nestl.) sondern nach BH 17. 74. Syr. Copt. Aeth.: Ἰησοῦν Χριστόν (Weiss, WH. a. Rande). — Cram. streicht ἐὰν διὰ πίστεως Ἰ. Χρ.

***) In der kleinen Ausgabe; in der grossen ist die gewöhnliche Interpunktion befolgt.

Konstruktion. Die zweite zerreisst aber unnatürlich den Gedankenfortschritt und ist nur aus einem unbegründeten Bedenken gegen die beiden anderen Arten der Konstruktion hervorgegangen. Gegen dieselben ist nämlich der Einwand erhoben worden: »Beide Arten des Redebaues würden *εἰδότες Χριστοῦ* als das *ἐπιστεύσαμεν* Motivirende ergeben. Aber somit wäre diese Angabe, wie P. und Petr. (denn diese sind das Subjekt) zum Glauben gekommen, nicht geschichtlich zutreffend, da die Bekehrung Beider keineswegs mittelst logischen Processes auf dem diskursiven Wege *εἰδότες ἐπιστεύσαμεν* vor sich gegangen war« (Mey.). Allein wenn doch nach dem folg. Satz mit *ἵνα* P. u. Petr. in der Absicht an Chr. gläubig geworden sind, um durch den Glauben an ihn und nicht durch Gesetzeswerke gerechtfertigt zu werden, so ist auch damit genau dasselbe vorausgesetzt, was der Partizipialsatz ausdrückt, dass Jene gewusst haben, sie könnten nur durch den Glauben und nicht durch Gesetzeswerke gerecht werden und dass dies Wissen zu ihrem Gläubigwerden als Motiv mitgewirkt hat. Dies Wissen ist aber nicht als ein »diskursives« zu denken, sondern als ein aus dem Schuldgefühl und dem Eindruck der Person Jes. Chr.' zusammengesetztes unmittelbares Bewusstsein, das P. nur vom Standpunkte der chr. Erkenntniss aus bestimmter bezeichnet. — *οὐ δικαιοῦται ἄνθρ.*) Das nachdrücklich vorangestellte *δικαιοῦται* wird verneint: nicht gerechtfertigt wird ein Mensch. Ueber den Begriff des *δικαιοῦσθαι* s. z. Röm 1 17. Auch hier erscheint es klar als deklarativ und mit der kathol. und aller in der Weise Osiander's katholisirenden Begriffsverkehrung unverträglich. (S. bes. Wieseler z. St.) — *ἐξ ἔργων νόμου*) *νόμου* ist nicht subjektiv: Werke, welche das Gesetz durch seine Vorschriften herstellt (Wind., Ust., Olsh., Neand., Lips. 1861), aber wol auch nicht objektiv: Werke, welche sich auf das Gesetz beziehen, d. i. durch welche die Vorschriften des Gesetzes erfüllt werden (Mey. mit Berufung auf das Gegentheil *ἁμαρτήματα νόμου* Sap 2 12 und den Gegensatz hier *πίστεως Ἰ. Χριστοῦ*), sondern besser possessiv: Werke, welche dem Gesetze angehören, d. h. dadurch gefordert werden (Lips. Komm.). Es gehört gerade zum unterscheidenden Wesen der Werke und des Glaubens, dass jene durch ein Gesetz gefordert werden, dieser sich auf ein festes reales Objekt richtet vgl. 3 2. 5. 10. Röm 3 20. *νόμος* bezeichnet hier nicht, weil ohne Artikel gesetzt, ein gottgegebenes Gesetz im Allgemeinen (Hofm., Holst., Weiss), sondern wie fast überall bei P., mag es mit oder ohne Artikel stehen, das mosaische Gesetz (vgl. Grafe, paul. Lehre v. Gesetz[2] 2 ff.). Eine Beschränkung des *νόμος* auf das Ceremonialgesetz (Theodoret, Pel., Er., Sch.) oder das Sittengesetz

allein (Holst.) ist irrig, sie findet nie bei P. statt*) (vgl. Grafe, a. a. O. S. 8 ff.) und überhaupt nie im N. T. (s. z. Röm 3. 20 u. Schmid b. Th. II S. 336) und wäre besonders, wo von der Rechtfertigung die Rede ist, ganz ungehörig; denn die Unmöglichkeit der Gesetzgerechtigkeit bezieht sich auf das ganze in seinen Forderungen solidarische Gesetz, welches nach seinem Umfange und in der gottgewollten Weise Niemand erfüllen kann. (Vgl. 3 10. Weiss b. Th. § 71, c. Anm.). — *ἐὰν μὴ διὰ πιστ.* etc.) ist nicht Ausdruck einer Hinzufügung des Glaubens zur Gesetzesgerechtigkeit im Sinne einer vermittelnden judenchr. Anschauung, von der dann das Folg. zur Erkenntniss des Glaubens als der ausschliesslichen Bedingung der Rechtfertigung fortführe (Weiss, paul. Br. u. b. Th. § 82, c. A. 7, ähnlich: Lüdemann, Paul. Anthrop. 190, früher auch Holst. I, Pfleid. I 289, Lips. 1861). Denn der Absichtssatz verlegt die Rechtfertigung aus dem Glauben allein in die Absicht also das eigene Bewusstsein eben derselben, auf die sich das *εἰδότες* bezieht. Das *ἐὰν μή* ist daher hier wie sonst öfters aus einem Uebergange in eine andere Vorstellungsweise zu erklären (nicht gerechtfertigt wird ein Mensch aus Werken des Gesetzes, nicht gerechtfertigt wird er, ausser durch u. s. w. Vgl. Hymn. Cer. 77 f.: *οὐδέ τις ἄλλος αἴτιος ἀθανάτων, εἰ μὴ νεφεληγερέτα Ζεύς.* Vgl. z. Mt 12 4. Röm 14 14. S. auch zu 1 7) und führt einen aufhebenden Gegensatz ein (so auch Holst. II 159 u. Pfleid. II 241. Lips. Komm.): sondern allein durch den Glauben. Es ist hier also weder eine Rechtfertigung durch die mittels des Glaubens ermöglichten Werke (Kathol.) noch eine solche durch die mittels des Glaubens ergriffenen Gesetzeserfüllung Chr.' (Jatho) gemeint. — *Χριστοῦ Ἰησοῦ*) ist nicht Genit. auctoris: durch den von Chr. gewirkten Glauben (Haussleiter, Greifsw. Studien 159 ff.), sondern, wie das folg. *εἰς Χρ. Ἰ. ἐπιστεύσαμεν* zeigt, Genit. object.: durch den Glauben an Chr. Jes. (Vgl. Mk 11 22. s. z. Röm 3 22 u. Lips. Rechtf. 112.) Die specifisch paulin. Stellung *Χριστ. Ἰησ.* (s. d. krit. Anm.) lässt mehr als die gewöhnliche das Messiaswesen der geschichtlichen Person, welche das Objekt des Glaubens ist (vgl. 2 4. 3 26) in den Vordergrund treten. — *ἐξ* und *διά* bezeichnen entsprechend der Vorliebe des P. für Abwechslung in den Präpositionen (s. z. Röm 3 30. II Kor 3 11. Phlm 5) in zweierlei Form des Ausgehens und des Vermitteltseins den gleichen Begriff der Kausalität. Dass *διά* an sich das sofortige Eintre-

*) Wenngleich je nach dem Kontexte bald mehr die rituale, bald mehr die ethische Seite des *νόμος* überwiegt und zwar im Ganzen ersteres gewöhnlich im Gal.-Br., letzteres meistens im Römer-Br. Vgl. Sieffert, Bemerkk. z. paul. Lehrbegr. Jahrbl. f. d. Theol. 1869. S. 268 f.

ten des Menschen, sobald er glaubt, in den Stand der Rechtfertigung (Hofm.) oder die Wirkung des Glaubens durch Gott (Zimm.) ausdrücke, oder dass es grössere Bestimmtheit habe als ἐκ (Holst.), ist nicht begründet. Es wird damit einfach nur die subjektive Vermittelung der Rechtfertigung durch den Glauben als nothwendige Vorbedingung für dieselbe angegeben. Nach der sonstigen Lehrdarstellung des P. aber vermittelt der Glaube die Rechtfertigung nicht so, dass er von Gott als das seinem Willen entsprechende religiöse Verhalten des Menschen zu ihm anerkannt werde, denn es handelt sich um die Zusprechung der Gerechtigkeit an den thatsächlich Ungerechten durch Schulderlass (Röm 4 3–7), aber auch nicht in der Weise, dass Gott den Glaubenden für gerecht erklärt, weil er selbst in ihm die Gerechtigkeit wirken will, die er ihm in seinem Urtheil zuspricht (Dalm.), denn nirgends macht P. die Rechtfertigung von der später durch Gott bewirkten thatsächlichen Gerechtigkeit abhängig. Sondern die Meinung des P. ist diese: Der von dem Messias Jes., dem Gottessohn und zweiten Adam in seinem schimpflichen Tode bewiesene Gehorsam ist das Gegenstück des Ungehorsams Adams und so kommt es, wie durch diese eine Sünde für alle Menschen zum Verdammungsurtheil, so durch jene eine Rechtserfüllung für alle Menschen zum Rechtfertigungsurtheil des Lebens (Röm 5 18. 19); die so von Gott beschaffte Sühne wird aber für die Einzelnen nur wirksam durch den Glauben (Röm 3 25), d. h. durch das auf alles eigene Verdienst Verzicht leistende Vertrauen auf die göttl. sündenvergebende Gnade, die sich durch jenes Versöhnungswerk Christi verwirklicht hat (Röm 4 4), oder auf den Vermittler derselben, Chr. Jes. — καὶ ἡμεῖς) beginnt den Nachsatz (s. oben): *so sind auch wir*, nämlich in Beziehung zu dem ἡμεῖς 2 15: auch wir als geborene Juden ebenso wie die gläubig gewordenen Heiden, *an Jes. Chr. gläubig geworden, damit wir gerechtfertigt würden aus dem Glauben an Chr. und nicht aus Gesetzeswerk.* — ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικ.) *denn aus Gesetzeswerken wird nicht gerechtfertigt werden alles Fleisch*, vgl. Röm 3 20. Mit diesem begründenden Satze wird der schon vorher ausgesprochene Gedanke οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου wiederholt, aber so, dass nun seine ausnahmslos allgemeine, also auch auf geborene Juden zutreffende Geltung mit Beziehung auf das die gläubigen Juden und Heiden gleichstellende καὶ ἡμεῖς hervorgehoben und zugleich seine Begründung angedeutet wird. πᾶσα σάρξ bedeutet nämlich »alle Menschen« (vgl. vorher ἄνθρ.) mit dem begleitenden Begriffe der sittl. Schwäche und Sündlichkeit, in welcher eben so wol das Bedürfniss der Rechtfertigung wie deren Unmöglichkeit

aus den Werken dem rechtfertigenden Gotte gegenüber beruht. (Vgl. z. Apg 2 17). Dieser Satz giebt also keine »müssige Wiederholung« des Vor. (Zimm.). Daher ist hier kein Schriftbeleg anzunehmen aus Ps 142 (143) 2 (Wies., Zimm. u. A.) wogegen die Verschiedenheit der Stellen und der Mangel einer Anführungsformel spricht, sondern nur ein unwillkürlicher Anklang unter näherer Begriffsbestimmung. Die Negation ist auch hier nicht vom Verb. zu trennen; denn nicht πᾶσα σάρξ, sondern δικαιωθήσεται wird verneint in Bezug auf πᾶσα σάρξ. (Treffend Fritzsche Diss. II in II Kor. p. 26: »non probabitur per praestitum legi obsequium quicquid est carnis«.) Das Futur. bezeichnet was nie eintreten wird. Die (von Hofm., u. Aelt. gefundene) Beziehung auf das Gericht (Röm 5 19) liegt hier fern. Vgl. 2 21. Anders 5 5. II Tim 4 8.

2 17. 2 17. 18 enthalten nicht einen dritten Grund gegen das Verhalten des Petr. u. der übrigen Judenchr. (Zimm.). Vielmehr, nachdem P. in 2 16 es als seine und des Petr., sowie aller gleichgesinnten Judenchristen wolbegründete Ueberzeugung bezeichnet hat, dass nicht das Gesetz, sondern nur der Glaube an Chr. Mittel der Rechtfertigung ist, will er in der ganzen folg. Auseinandersetzung vorzüglich aus jenem Satze das weitere folgern, was Petr. weniger sicher und klar erkannt hat, dass auch die sittliche Norm für das chr. Leben nicht durch das Gesetz gebildet wird, sondern sich aus dem Glauben an Chr. ergiebt. In 2 17 bahnt sich hiezu P. nur den Weg durch Zurückweisung einer falschen Folgerung, ohne dass man anzunehmen hätte, P. habe diese falsche Folgerung wirklich bei Petr. oder anderen Judenchristen vorausgesetzt. — εἰ δὲ) das δὲ ist das die Widerlegung des Petr. dialektisch weiterführende; der mit εἰ anhebende Vordersatz aber kann nicht schon in εὑρέθημεν κ. ἁ. ἁμ. seinen Nachsatz haben (Hofm.)*), sondern läuft bis ἁμαρτωλοί, worauf dann der fragende Nachsatz folgt. Mithin: *Wenn wir aber, indem wir trachteten gerechtfertigt zu werden in Chr., erfunden wurden auch unsern Theils als Sünder* — ζητοῦντες) mit Nachdruck vorangestellt, in Beziehung auf den vorhergegangenen Absichtssatz ἵνα δικαιωθῶμεν etc., so dass dieses ζητεῖν δικαιωθ. von dem πιστεύειν εἰς X. der Sache nach nicht verschieden ist, sondern dasselbe seiner Tendenz nach bezeichnet. — δικαιωθῆναι ἐν Χρ.) nicht: in

*) Hofm. erklärt als ob P. etwa geschrieben hätte: εἰ δὲ ἐζητοῦμεν (wenn wir, als wir gläubig wurden, trachteten u. s. w.) δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ εὑρέθημεν etc. (so stellen wir uns damit zugleich als Sünder heraus). Das εὑρέθημεν soll nach Hofm. auf beide Glieder gehen, wozu der Kontext weder Grund noch Recht giebt, — eine gewaltsame Künstelei.

d. Gemeinschaft mit Chr. (Lips., Deissmann, die neut. Formel in Chr. Jes. 1892, 101, vgl. gegen diesen die treffenden Bemerkungen v. Link, ThLZ 1893, 373), sondern nach der klaren Analogie von δικαιωθ. ἐν νόμῳ (3 11. 5 4), nichts anderes als was vorher ἐκ πίστεως Χριστοῦ war, aber ausgedrückt nach der Vorstellung, dass in Chr., dessen Person und Werk der Gegenstand des Glaubens ist, die Rechtfertigung ursächlich begründet sei*) II Kor 5 21. Apg 13 39. Röm 3 24 u. a. Gegentheil ἐν νόμῳ u. die ἰδία δικαιοσύνη Röm 10 3. — εὑρέθημεν) wenn wir befunden worden sind, wenn es sich thatsächlich herausgestellt hat, dass u. s. w., Röm 7 10. I Kor 4 2. 15 15. II Kor 11 12. Zu beachten ist, dass, da im Nachsatze ἄρα Χριστὸς etc. ohne Willkür nur das einfache ἐστίν, nicht etwa ἂν ἦν (3 21) zuzudenken ist, der Aor. die Erklärung fordert: inventi sumus (Vulg., Bez., Calv. u. V.), also eben so wenig reperimur (Er., Castal.) wie inventi essemus (de W., Metz u. A.), oder erfunden werden sollten (Luth.), erfunden würden (Sch.). Zu beachten ist, dass in εὑρέθ., dem ζητοῦντες etc. gegenüber, der Nebenbegriff des Unerwarteten (vgl. Mt 1 20) sich fühlbar macht. — καὶ αὐτοί) et ipsi, auch unserseits, wol nicht: ebenso wie alle μὴ ζητοῦντες δικ. ἐν Χριστῷ (vgl. Möller, ähnlich Zimm.: wie Heiden u. Juden), sondern, wie die deutliche Beziehung, von ἁμαρτωλοί hier auf ἁμαρτωλοί 2 15 zeigt: ebenso wie die Heiden, so dass καὶ αὐτοί gleich dem καὶ ἡμεῖς 2 16 sich auf die Judenchr. nicht bloss auf Petr. u. P. (Mey.) bezieht. — ἆρα X. ἁμαρτ. διάκ.) ist jedenfalls nicht (wie die griech. Väter, Luth., Cal., Kopp., Ust., Lachm. mit der Schreibart ἄρα annehmen) positiver Satz, sondern Frage (Vulg.: numquid), da dem μὴ γένοιτο immer eine Frage bei P. vorangeht (Röm 3 4. 6 2. Gal 3 21 a.). Doch kann damit sowol die Schreibung ἄρα (Lachm.) als ἆρα (Tisch., WH.) bestehen, es ist aber unrichtig ἆρα (das Olsh., Schott fälschlich für ἆρ' οὖ nehmen) als lebendiger und stärker vorzuziehen (Mey. nach Klotz ad Devar. p. 180, Baeuml. Partik. p. 39 f.). Vielmehr, da das Fragewort ἆρα nur Lk 18 8. Apg 8 30, bei P. aber niemals vorkommt, dagegen das lediglich folgernde ἄρα bei P. sich häufig findet, einmal auch in einem Fragesatz (II Kor 1 17), und oft sonst durch das gleichbedeutende οὖν Fragen, die mit μὴ γένοιτο beantwortet werden, als Folgerungen aus dem Vorhergeh. eingeführt werden (Röm 3 31. 7 13. I Kor 6 15. Gal 3 21 vgl. Röm 6 2. 15. 7 7. 9 14. 11 1. 11), so ist hier ἄρα zu lesen (vgl. Zimm. S. 143) und zu übersetzen: *ist dann also* (darum) *etwa Chr. ein Diener der Sünde?* — Χριστός)

*) Vgl. Kühn. II 403 zu diesem auch klassischen kausalen Gebrauch des ἐν, dem auch der althochdeutsche Gebrauch von in entspricht. (Graff, althochd. Praep. 36 ff.)

»in quo tamen querimus justificari«, Beng. — ἁμαρτ. διάκ.) ἁμαρτ. mit Nachdruck, dem δικαιωθῆναι gegenüber, voran: einer, durch den Sünde Dienstleistung empfängt, befördert wird*). Das Gegentheil διάκονοι δικαιοσύνης, II Kor 11 15. (Vgl. Kol 1 23. Eph 3 7. I Kor 3 5). — Was den Sinn des ganzen Verses betrifft, so kommt es für die Auffassung desselben besonders darauf an, ob der Bedingungssatz vom Standpunkt des P. aus Richtiges oder Unrichtiges aussagt. Die gewöhnliche Erklärung geht von der letzteren Annahme aus (in verschiedenen Modifikationen bei Chrys., Theodoret, Oecum., Theophyl., Er., Luth., Cast., Calv., Cal., Est., Wolf, Wetst. u. A., auch Seml., Koppe, Borg., Fl., Win., Ust., Matthies, Schott, B.-Cr., de W., Hilg., Ew., Matthies, Mey., Pfleid., Wetzel, Weiss)**). Gegen alle Variationen aber dieser

---

*) Luther's Glosse: »Wer durch Werk will fromm werden, der thut eben als machte uns Chr. durch seinen Dienst, Amt, Predigen und Leiden allererst zu Sündern, die durchs Gesetz müssten fromm werden, das ist Chr. verleugnet, gekreuzigt, verlästert und die Sünde wiedergebaut, die zuvor durch's Glaubens Predigt abgethan war«.

**) Es macht dabei für den Sinn keinen Unterschied, ob man εἰ — εὑρέθημεν fasst: wenn wir erfunden wären (d. W. u. d. M.), so dass geradezu Unwirkliches ausgesagt wäre, oder (sprachlich richtig): wenn wir erfunden wurden, als Ausdruck einer Thatsache, die aber nicht vom Standpunkt des P., sondern von dem des Judaismus aus bezeichnet sein soll (Mey., Pfleid.). In Bezug auf den Sinn sind die Modifikationen der gewöhnl. Erklärung besonders darin verschieden, dass theils das Streben nach Rechtfertigung in Chr. selbst, theils der sittliche Zustand des Gerechtfertigten als sündhaft in judaistischem Sinne gedacht wird. Die erstere Auffassung führt zu dem Sinne: wenn wir damit, dass wir das Gesetz aufgegeben, gesündigt hätten: so wäre wohl Chr. (der uns gleichsam dazu veranlasste) Beförderer der Sünde (so de W. mit Theodoret, Theophyl., Oec., Koppe, Win., Fl., Borg., Sch., Phil. u. A.). Die zweite Auffassung setzt Mey. so auseinander: »Der Vordersatz setzt das, was der Fall sein müsse, wenn des Petr. Judaisirendes Benehmen im Rechte gewesen sei; herausgestellt habe sich nämlich dann, dass der Glaube zur Rechtfertigung nicht führe oder nicht ausreiche, sondern Jüd. Gesetzesbeobachtung damit zu verbinden erforderlich sei. Macht nämlich der Glaube das Ἰουδαΐζειν nicht entbehrlich, wie man aus dem von Petr. eingeschlagenen Verhalten zu entnehmen hätte, so hat sich jenes Trachten nach Rechtfertigung in Chr. als so erfolglos ausgewiesen, dass der Glaubende mit den Heiden auf gleicher Linie steht, da er aufgehört hat, Jude zu sein, und doch in Chr. die Gerechtigkeit nicht erlangt hat, also auch Er nun nicht anders, als wie ein Heide ἁμαρτωλός ist. Wenn aber dies der Fall ist, fragt nun der Nachsatz — so ist also Chr. der Sünde (nicht der Gerechtigkeit) Diener? indem ja unser die Gerechtigkeit bei ihm suchender Glaube an ihn das tragische Ergebniss hat, dass wir wie Heiden im Sünderstande befunden worden sind«. (Aehnlich erklären, mit einzelnen Modifikationen, den Bedingungssatz als einen vom judaist. Standpunkt aus gesagten, für den des P. unrichtigen, Gedanken Er., Luth., Calov, Wolf, Ust., Wetzel, Zimm., Hilg. 1884, Weiss). Pfleid. weicht von dieser Erklärung im Anschluss an Beng. darin ab, dass er die Worte

Erklärung, bei denen immer der Inhalt des Bedingungssatzes nur vom judaist. Standpunkt, nicht von dem des P. Richtiges enthält, entscheidet, von allen anderen Gegengründen abgesehen, das μὴ γένοιτο *das sei ferne!* Dieses kann nämlich nicht, wie man bei allen Arten jener Erklärung immer annehmen muss, allein den Nachsatz, sondern muss die ganze aus Vorder- und Nachsatz zusammengesetzte Frage beantworten. Denn es war nicht gefragt, ob Chr. überhaupt ein Sündendiener ist, sondern ob er dies in dem im Vordersatz angegebenen Falle ist. Hierauf kann aber, wenn die nach Rechtfertigung in Chr. Trachtenden im judaist. Sinne als Sünder gedacht waren, nur eine bejahende und nicht, wie es durch μὴ γένοιτο geschieht, eine verneinende Antwort gegeben werden. Hiernach ist die Annahme nothwendig, dass P. im Bedingungssatze eine richtige oder thatsächlich mögliche Voraussetzung ausspricht, und im fragenden Nachsatze hieraus eine sachlich falsche Konsequenz zieht, um dann sofort das Recht dieser Folgerung entschieden zu verneinen. Diese Auffassung entspricht auch dem sonstigen Gebrauche von μὴ γένοιτο, nicht nur an der einzigen anderen Stelle, wo der dadurch abgewiesene Gedanke aus einem durch εἰ eingeführten Falle gefolgert wird Röm 3 4. 6, sondern auch an sämmtlichen übrigen Stellen (I Kor 6 15 nicht ausgenommen); die ausgesprochene Prämisse ist da nie eine sachlich unmögliche, aus der mit formeller Korrektheit geschlossen wäre (gegen Zimm. 172 A. 61), sondern immer eine richtige, aus der durch einen Fehlschluss, gewöhnlich mit Anwendung falscher verschwiegener Hülfsprämissen, die Folgerung gezogen wird (vgl. Holst. zu 3 21). Weiter aber sind abzuweisen auch diejenigen Erklärungsarten, welche bei richtiger Fassung des Bedingungssatzes als einer Wirkliches bezeichnenden Aussage, den Inhalt desselben auf die auch im Christenleben fortwährend noch vorkommende Sünde beziehen (Bez., Rück., Wies., Reithm.)*).

ἁμαρτωλοί εὑρέθημεν auf die Tischgemeinschaft der antioch. Judenchristen mit den Heidenchristen bezieht.

*) Rück. giebt den Sinn der ganzen Stelle so an: »Wenn wir, obwohl wir durch Chr. Gnade bei Gott suchen, dennoch zu sündigen fortfahren u. s. w., meinet ihr, dass Christus dann an uns Gefallen, grösseres Gefallen als an den Heiden finden und so uns in unserer Sünde stärken und fördern werde?« Dagegen ist auch noch, dass man dann, wie Rück., zu der willkürlichen Annahme genöthigt wird, 2 18 solle nicht das μὴ γένοιτο begründen, sondern mit Uebergehung des μὴ γένοιτο und des Nachsatzes auf den Vordersatz zurückführen und diesen beweisen. Nach Wieseler, dessen Erklärung sich an die von Beza anschliesst und im Wesentlichen von Reithm. befolgt wird, soll hier die Nothwendigkeit der Verbindung der Heiligung mit der Rechtfertigung ausgesprochen sein; der Sinn der Stelle sei: wenn der in Christo Gerechtfertigte gesündigt

Gegen dieselben entscheidet von anderen Gegengründen abgesehen (s. d. Anm. unten) der Aorist εὑρέθημεν, der offenbar auf ein bestimmtes Ereigniss zu beziehen ist. Unrichtig ist es aber, dabei an das Verhalten der jüd. Christen in Ant. zu denken, welche nach der Ankunft der Abgesandten des Jakob. als Gesetzesübertreter offenbar geworden seien (Holst. II, Dalm.). Denn das Suchen in Chr. gerechtfertigt zu werden, kann nur mit dem Gläubigwerden an Chr. 2 16 zusammenfallen (vgl. Hilg. 1884), da die gläubigen Christen nach P. (Röm 5 1) bereits gerechtfertigt sind (gegen Dalm.), und damit zugleich muss auch das (wie das Part. Praes. ζητ. zeigt) gleichzeitige εὑρεθ. ἁμ. in die Zeit der Bekehrung zum Chrstenth. verlegt werden. Im Nachsatze ist ἁμαρτία nicht auf die im Glauben an Chr. beschlossene Lossagung von dem Gesetze zu beziehen (R. Schmidt), sondern als der dem göttlichen Willen widersprechende sittliche Zustand zu denken; dieser Gedanke ist im Kontext nicht fremd (Mey.), sondern durch ἁμαρτ. 2 15 gegeben. Der Sinn des Satzes ist also: Indem wir Judenchristen aber auch unsrerseits nicht aus Werken des Gesetzes, sondern allein in Chr. gerechtfertigt zu werden suchten, so ist damit erwiesen, dass auch wir ebenso wie die Heiden Sünder sind, das folgt in der That aus 2 16; wenn dies aber so steht, ist dann nicht Chr., bei dem offenbare Sünder mit Verzicht auf Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken Rechtfertigung suchen können, ein Beförderer der Sünde? Diese Konsequenz konnte wirklich aus der im Vordersatze angeführten unbestreitbaren Thatsache gefolgert werden, wenn man von der durch des Petr. Verhalten momentan gebilligten judaist. Voraussetzung ausging, dass es keinen anderen Grund und Quell der Sittlichkeit als das Gesetz gebe, und dies darum die unbedingte Norm auch für das christl. Leben bleiben müsse. Denn dann allerdings musste eine Zutheilung der Gerechtigkeit an offenbare Sünder nicht auf Grund von neuen Gesetzeswerken, sondern nur auf Grund der Person und des Werkes Chr.', als eine blosse Beschönigung u. Bestär-

---

habe, so sei Christus nicht daran Schuld; denn (2 18) an der Uebertretung sei jener selbst Schuld, weil er die Sündenherrschaft, die er zerstört habe, wieder baue. Diese Fassung passt gänzlich nicht, wenn 2 15 ff. noch an Petrus gerichtet ist. Gegen sie spricht aber auch, dass der Rückfall des Gerechtfertigten in Sünde den Schluss, dass Christus daran Schuld sei, gar nicht voraussetzen liess; dass der Ausdruck ἁμαρτίας διάκ. etwas weit Positiveres besagen muss; endlich dass 2 18 im Sinne Wieseler's genommen, mit seinen gewählten Ausdrücken, doch nur einen höchst sinnarmen Gedanken enthalten würde, bei welchem überdies die Zerstörung der Sündenherrschaft, die doch Chr. oder die rechtfertigende Gottesgnade vollzogen hat (Röm 8 3), dem Menschen (κατέλυσα) zugeschrieben würde.

kung der nach wie vor bestehenden Sünde erscheinen *). Aber unmöglich konnte diese Folgerung, dass Chr. ein Förderer der Sünde sei, dem Judenchristen eine ganz natürliche und selbstverständliche sein und aus dessen Munde von P. entnommen werden (Holst. II). Vielmehr konnte sie nur jedem Christen undenkbar sein, und sie wurde von P. nur gezogen, um jene angeführte Voraussetzung, welche zu ihr führt, als unrichtig zu erweisen. Dies geschieht im Folgenden.

2 18 **). *Denn wenn ich, was ich niedergerissen habe, dieses wiederum baue, so stelle ich mich als Uebertreter dar* ***). Wie damit das Vor. begründet oder erläutert wird, muss sich aus dem Sinn des Satzes ergeben. Wenn man nun, wie d. M. thun, den Vordersatz direkt auf die Geltung des Gesetzes oder die Gesetzesgerechtigkeit bezieht, so dass diese allein als Gegenstand des Niederreissens und Wiederaufbauens gedacht wäre, dann liegt es nahe unter der durch *παραβ.* bezeichneten Uebertretung eben das unrechte judaisirende Wiederaufrichten des Gesetzes zu verstehen †). Allein gegen alle Modifikationen dieser

*) Der Einwand Dalmer's, daraus dass Sünder in Christus die Gerechtigkeit suchen, könne nicht der Schluss gezogen werden, dass er die Sünde befördere, denn, wer die Gerechtigkeit suche, wolle ja von der Sünde loskommen, trifft nicht zu: denn wer in Chr. Gerechtigkeit sucht, will damit zunächst nur von der Schuld der Sünde frei werden, während er sich andrerseits von der Gesetzesgerechtigkeit lossagt. Indem nun Chr. dies veranlasst, scheint er die Sünde zu befördern.

**) Nach entscheidenden Zeugen (ℵABCD*FG) ist *συνιστάνω* zu lesen, nicht *συνίστημι* (Elz.). — Weisse will den ganzen V. als unverständlich streichen.

***) Cram. fasst wunderlicher Weise den Satz als ironische Frage in dem Sinne auf: Wenn ich P. das was ich abgebrochen habe, das Leben nach dem Gesetz, in viel herrlicherer Form, nämlich als neues Leben vor Gott wieder aufbaue, beweise ich mich dann etwa als einen Uebertreter?

†) So erklärt Mey. mit Chrys., Theoph., Win., Schott, Kähl.: derjenige, welcher das von ihm hinsichtlich des Gerechtfertigtwerdens für ungültig erklärte Gesetz wieder in Gültigkeit setzt, stellt sich darum als Uebertreter desselben dar, weil nach 2 19 das Gesetz selbst die Freiheit des Christen vom Gesetze vermittelt hat, damit er Gott lebe, mithin der Wiederaufbauende dem Gesetze zuwiderhandelt, welches die Wiedervertauschung der neuen Gerechtigkeitsnorm mit der alten nicht wollen kann, sondern verwirft (Röm 3 31); darnach soll dann 2 18 eine Begründung des *μὴ γένοιτο* insofern geben, als aus 2 18 sich ergebe, dass »keineswegs Chr. nach dem 2 17 gesetzten Verhältniss als Sündenbeförderer erscheint, sondern lediglich mich selbst, wie ich mich durch mein eigenes Thun darstelle, der Vorwurf und zwar der Uebertretung trifft«. Aber das *διὰ νόμου* ist 2 19 eine ganz nebensächliche, gar nicht weiter entwickelte, Bestimmung und kann daher nicht dazu dienen den Sinn von 2 18 zu erläutern, und *ἐμαυτόν* hat nach seiner Wortstellung keineswegs den Nachdruck, den Mey. für diese Erklärung fordern muss. Andere meinten, die Wiederaufrichtung des mos. Gesetzes sei als eine *παράβασις* des Gesetzes Chr.' Gal 6 2. 1 Kor 9 21 (Victor., Hilg.), des *νόμος τῆς πίστεως*, oder der neuen

Auslegung, wonach das οἰκοδομεῖν die παράβασις bildet oder herbeiführt, entscheidet erstlich, dass vielmehr die negativen Begriffe des καταλύειν und παραβ. sich entsprechen, also das οἰκοδομ. nur der Erweis einer durch das καταλ. herbeigeführten παράβασις sein kann, und besonders die völlig allgemeine Haltung des ganzen Satzes, welche beweist, dass, wenn derselbe auch aus dem Zusammenhange seine besondere Anwendung gewinnen muss, er doch zunächst auch in seiner Allgemeinheit gültig sein soll. In dieser aber kann er nur bedeuten, dass man durch Wiederaufbauen des Niedergerissenen dies Niederreissen als Unrecht bekennt. Andererseits beweist aber freilich sowol die Wahl des Ausdrucks παραβάτης (vgl. Röm 4 15. 5 13. 14) als das folgende ἐγὼ γάρ — τῷ νόμῳ ἀπέθανον 2 19, dass der allgemeine Satz so auf das Gesetz anzuwenden ist, dass dessen Geltung als Gegenstand des Zerstörens und Aufbauens und der dadurch ausgedrückte Wille Gottes als Gegenstand der Uebertretung zu denken ist*). In

---

christl. Lebensnorm (Koppe, Matthies, früher Lips. 1861, 79) gedacht, was durch nichts angedeutet ist. Dagegen nimmt Holst., dem Lips. 1871 folgt, an, indem er als Gegenstand des κατέλυσα und οἰκοδομῶ das διαιωθῆναι ἐν Χρ. denkt, dass das Wiederaufbauen desselben nicht die παράβασις selbst ist, sondern diese, nämlich die Uebertretung der Vorschriften des mos. Gesetzes, herbeiführt, und erklärt (II 1880) den Sinn des V. so: »das Streben nach Gerechtigkeit in Chr. macht zwar das Thatleben des so Strebenden nicht sündlos (ohne ἁμαρτία); aber erst dadurch, dass im Glauben das Gesetz wieder aufgebaut wird, erhebt sich die objektive Sündigkeit im Thatleben auch noch des Gläubigen zur subjektiven, bewussten, schuldvollen Uebertretung«. Bei dieser Erklärung wird aber συνιστάνω fälschlich in der Bedeutung: »ich mache mich zu etwas was ich vorher nicht war« genommen (vgl. Holst. S. 84, ebenso Matthies, Rück., Metz), während es vielmehr heisst: ich erweise mich als etwas was ich bereits war (Holst. S. 85 im Widerspruch mit sich selbst: stelle mich ins Licht).

*) Danach sind also abzuweisen die Erklärungen von Wies., der an das Zerstören und Wiedererbauen der menschlichen Sünde denken will, von Hofm.[2] 1872 (anders früher 1. Aufl.): »Heisst denn das, fragt der Ap., sich selbst als Frevler darstellen, wenn ich wiederaufbaue, was ich eingerissen habe? So wenig dies der Fall ist, ebensowenig ist daraus, dass der an Jes. gläubig Gewordene als einer erfunden worden ist, der in ihm, dem Andern, gerecht zu werden begehrte, und an und für sich selbst ein Sünder war, die Folgerung zu ziehen, dass Chr. der Sünde zu Dienst ist« und von Wörn., der ganz gegen den Zusammenhang die Worte auf P. bezieht, welcher durch seine Verkündigung des Ev. das wieder aufbaue, was er durch Verfolgung desselben früher abgebrochen habe, und sich dadurch als Uebertreter des Gebotes 5 Mose 18 15. 18, dem Ev. Chr.' Gehorsam zu erweisen, selbst darstelle, zum Beweise, dass die von Chr. aufgenommenen Sünder nicht für ihre Sünde, wie wenn sie keine wäre, den Dienst Chr.' in Anspruch nehmen, vielmehr sie bestimmt als Unrecht betrachten.

dieser besonderen Anwendung, in welcher der Satz deutlich das Verfahren des Petr. trifft, kann er nur bedeuten: Wenn du Petr. die Gültigkeit des Gesetzes, die du doch niedergerissen hast, indem du in Chr. allein Gerechtigkeit suchtest, nun hinterdrein ebenso, also als unbedingt geltende, wieder aufrichtest, dann bekennst du dadurch mit deiner Annahme der Rechtfertigung allein in Chr. Unrecht gethan und dem im Gesetze ausgedrückten Willen Gottes entgegengehandelt zu haben; du setzt dich dann also mit dir selbst in Widerspruch; folglich musst du jene Wiederaufrichtung der unbedingten Gültigkeit des Gesetzes aufgeben. (So im Wesentlichen ähnlich auch Ambros. Oecum., Er., Vorst., Baumg., Zachar., Ros., Borg., Ust., de W., Ew., Weizs., R. Schmidt, Pfleid., Wetz., Phil., Zimm., Lips., Weiss, Dalm.) In diesem Sinne aber kann 2 18 durch γάρ nicht (wie Est., Borg., de W., R. Schmidt wollen) als nachträgliche Erläuterung für den durch μὴ γένοιτο beantworteten Fragesatz, weder für die Aufstellung der Bedingung εἰ δὲ etc. (Zimm.) oder für καὶ αὐτοὶ ἁμαρτ. εὑρέθ. (de W., Phil.), noch für die Folgerung des Nachsatzes (R. Schmidt), eingeführt sein, da der Begriff des παραβάτης weder dem der ἁμαρτωλοί noch dem der ἁμαρτία in 2 18 entspricht, auch eine auf μὴ γένοιτο unmittelbar folgende Begründung sich nur auf dieses, nicht aber über dasselbe hinweg auf die vorangehende Frage beziehen kann (vgl. Röm 3 6. 11 1). 2 18 soll also das μὴ γένοιτο d. h. das Recht der Verneinung des Fragesatzes 2 17 begründen, nämlich durch Erinnerung daran, dass die Voraussetzung, unter welcher allein die Folgerung 2 17 denkbar wäre (s. z. 2 17), die Annahme, auch das christl. Leben sei nach der Norm des mos. Gesetzes zu beurtheilen, ein Wiederaufrichten der niedergerissenen Bedeutung des Gesetzes wäre, durch welche der ganze in Chr. allein Gerechtigkeit suchende Glaube an denselben als bewusste Sünde verurtheilt würde. Dass aber Petr. das Recht dieses Glaubens festhielt, davon war P. 2 16 ausgegangen. Somit ist ein judaisirendes Verhalten, wie das des Petr. als ein den christl. Grundwahrheiten widersprechendes aufgewiesen. Das Bild vom Bauen und Niederreissen liebt P. S. Röm 15 20. I Kor 8 1. 10 23. Eph 2 20 f. Röm 14 20. II Kor 5 1 a. Vgl. Talm. Berach. 63, 1 b. Wetst.: »jam aedificasti, an destruis? jam sepem fecisti, an perrumpes?« — Die erste Person hüllt das, was sich bei Petr. in concreto ereignet hatte, in die mildere Form eines allgemeinen Satzes, dessen Subjekt (= man) durch ich individualisirt wird (vgl. Röm 7 7). — ταῦτα) mit Nachdruck: dieses, nichts Anderes und Vollkommneres an die Stelle. — συνιστάνω) ich beweise. (S. Wetst. u. Fritzsche

ad Rom, 3, 5, Munthe Obss. p. 358, Loesner p. 248, Zimm.), hier erhält es die Bedeutung: ich bekenne *).

2 19 f.**) die »Summa ac medulla Christianismi« (Beng.) enthaltend, giebt die Begründung nicht des Gedankens 2 14: ich darf die Heidenchr. nicht zur Befolgung des Gesetzes zwingen (Zimm.), nicht des μὴ γένοιτο 2 17 (Beng., Fl., de W., Phil.), sondern von 2 18: *denn ich* für meine Person (um hier, abgesehen von der Erfahrung Anderer, mein eigenes Erfahrungsbewusstsein reden zu lassen) *bin durchs Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gotte zu leben.* Dies soll nicht bloss erklären, woran man bei den Worten ἃ κατέλυσα 2 18 denken sollte, so dass der negative Gedanke des τῷ νόμῳ ἀποθανεῖν den eigentlichen Inhalt dieses und der ff. Verse bildete (R. Schmidt p. 693, vgl. Ust., Rück.), sondern erläutert und begründet den in 2 18 enthaltenen Gedanken, dass eine Wiederaufrichtung des Gesetzes als einer bindenden Lebensnorm eine Verurtheilung des die Gerechtigkeit in Chr. allein und nicht im Gesetze annehmenden Glaubens wäre, für einen Christen also unmöglich ist, durch Hinweis darauf, wie dieser Glaube nicht etwa nur ein zeitweiliges Auflösen des Gesetzes, sondern einen garnicht mehr wiederherzustellenden inneren Bruch mit demselben und im Zusammenhange damit die Aufrichtung einer ganz anderen Lebensnorm herbeiführt. — ἐγώ) gebraucht P. nicht um sich als Repräsentanten der Gläubigen überhaupt zu bezeichnen (Olsh., B.-Cr.), nicht zur Fortsetzung der einmal eingetretenen Form der Rede in der ersten Person Singularis (R. Schmidt p. 692), sondern um seine eigene Erfahrung in erhabener Selbstgewissheit gegenüber der Unsicherheit des Petr. hervorzuheben. Sonach ist nicht schon dieses ἐγώ im Gegensatz gegen Χριστός gesagt (Hofm.), sondern erst das ἐγώ 2 20. — διὰ νόμου) enthält nicht das 2 18 bestätigende Moment (Mey. im Zusammenhang mit seiner irrigen Auffassung von 2 18, vgl. auch Lips. 1861 u. Weizs. I 215), sondern enthält vielmehr einen verhältnissmässig untergeordneten Gedanken, der hier nicht weiter verfolgt wird, und nur mit dazu dient, die Auflösung des Gesetzes als eine irreparable zu bezeichnen. Der νόμος muss beidesmal der Mosaische sein, weil, wenn P. mit νόμου das Ev. gemeint hätte (Hier., Ambrost, Er., Luth., Calv., Vatabl., Zeger, Vorst., Beng., Michael., Koppe, Mor., Ros., Borg., Vater, Win., Phil.), er eine unterscheidende Bestimmung zugesetzt

*) Sch., Beng. übersetzen es (nach dem Vorgang des Ambrostr.) commendo, indem ersterer eine ironische Beziehung auf die Judaisten annimmt, letzterer an die Menschengefälligkeit des Petrus denkt. Aber Beides passt gar nicht in den Zusammenhang.

**) Cram. streicht διὰ νόμου.

haben müsste (Röm 3 27. 8 2. 9 31; vgl. I Kor 9 21). Wie aber nun P. das *διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον* gedacht habe, empfängt aus dem unmittelbaren Kontexte, nämlich aus dem gleich folgenden *Χριστῷ συνεσταύρ.* etc. seinen bestimmten Aufschluss (nicht aus 2 16). Der Kreuzestod Chr.' nämlich hatte den Zweck, als die der Sünde Adams entgegengesetzte Gehorsamsthat, die vom Gesetze über die sündigen Menschen verhängte Strafe aufzuheben, erfolgte also insofern durch das Gesetz und hatte die Wirkung, mit dem Fluche des Gesetzes auch dessen Verbindlichkeit zu beseitigen. Sind nun die Gläubigen in die Gemeinschaft seines Todes eingetreten (Röm 6 1 ff.), so sind auch sie durch das Gesetz *) gestorben und damit auch von einer Rechtsverbindlichkeit gelöst, sind ihm also abgestorben Röm 7 6 (ähnlich Mey., Zachar., Ust., Wind., Möll., Pfleid. II S. 243, Weiss, b. Th. § 87, a., schwankend Chrys., Sch., Rück.) **). Da nur diese Fassung streng an den Kontext sich hält, so ist sie den Erklärungen Anderer vorzuziehen, welche bei *διὰ νόμου* an den Messian. Inhalt des Gesetzes und der Propheten denken, durch welchen P. bewogen worden sei das Gesetz aufzugeben (Theodoret., C. a Lap., Hamm., Grot. u. M. auch B.-Cr.), oder an einzelne Forderungen des Gesetzes (Theodoret., Oec., Grot., Seml.) oder seine Bestimmung des Todes als Strafe für die Sünde (B.-Cr., Holst. II, vgl. auch Lips., Weiss), seinen Fluch (Wörn.), die Unzulänglichkeit des Gesetzes zum Heile (Win., Olsh., Matthias) oder an die durch das Gesetz erlangte Erkenntniss der Unerreichbarkeit der Gerechtigkeit auf gesetzlichem Wege, die mithin nur durch den Glauben erreichbar sei (Hofm. ähnl. Hilg., Reithm., Pfleid. I, Zimm., auch Ew., dessen Fassung *διὰ τὸν νόμον* erwarten liesse) oder an die Pädagogie des Gesetzes sei es durch seine Gewissensschrecken (Bez., Calv., Wolf, Matthies, der aber erklärt: durch das Gesetz hindurchgegangen), sei es durch seine Anregung des Bedürfnisses eines höheren Lebens (de W.), einer vollkommneren Heilsanstalt (Wies.), oder an die Feindschaft gegen Chr., in welche P. durch das Gesetz hineingetrieben war (Dalm.). — *ἵνα θεῷ ζήσω*) damit ich Gotte lebete, damit Gotte mein (durch jenes *ἀπέθανον* vermitteltes) Leben gewidmet wäre, dieses also nicht wieder dem *νόμος* dienen sollte ***), welcher Fall bei demjenigen

*) Also nicht, wie Herm. fasst, *διὰ νόμου ὃν κατέλυσα*, durch das von mir selbst verworfene Gesetz.

**) Nach Everett, the gospel of Paul 1893, 111 f. will P. sagen, sowie Chr.' Tod levit. Unreinheit zur Folge hatte (Gal 3 13) so nehme auch er selbst diese und damit die Ausschliessung aus der jüd. Theokratie auf sich. Vgl. dageg. von Manen ThT 1894, 385 f.

***) *ἵνα θεῷ ζησω* ist daher nicht mit Chrys., Cajet., Calv. u. M. zu

eintritt, welcher ἃ κατελύσε ταῦτα πάλιν οἰκοδομεῖ, 2 18. Vgl. übrigens Röm 6 11. — Χριστῷ συνεσταύρ.) Situation, in welcher er sich durch jenes διὰ νόμου νόμῳ ἀπέθανον befinde, und somit Aufschluss, wie dieser Vorgang an ihm geschehen sei. In entsprechender Weise enthält hernach 2 20 ζῶ bis Χριστός darüber den Aufschluss, auf welche Weise ἵνα θεῷ ζήσω an ihm verwirklicht sei. Mit Chr. bin ich gekreuziget, so spricht sich das Bewusstsein der sittlichen, durch den Glauben vermittelten Gemeinschaft des Sühntodes Chr.' aus, in welcher subjektiven Gemeinschaft der Gläubige den Fluch des Gesetzes auch an sich, weil an Chr. (vgl. 3 13), vollzogen (διά νόμ. ἀπέθ.), und zugleich sein vorchristl. ethisches Lebensverhältniss, welches dem Gesetze unterworfen war, abgethan weiss (νόμῳ ἀπέθανον). Vgl. Röm 6 6. 7 4 u. Kol 2 20. Grade an u. St. wird durch den ganzen Zusammenhang deutlich, dass συν in συνεσταύρ. und in den entsprechenden Ausdrücken (Röm 6 4. 8. Kol 2 12. 20 a.) nicht die blosse Vorbildlichkeit Chr.' oder die Aehnlichkeit mit ihm bezeichnet (B.-Cr.), sondern die wirkliche Gemeinschaft, die als vollzogen und vorhanden im Glaubensbewusstsein der Inhalt der realen Erfahrung ist. — Zum Perfekt, in welchem sich das glückliche Gefühl der Fortdauer des Geschehenen ausspricht, vgl. 6 14. Hier ist es die Fortdauer der durch die Mitkreuzigung eingetretenen Befreitheit des sittl. Personlebens vom Gesetze.

2 20*). Ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χρ.) Das Komma, welches früher gewöhnlich hinter ζῶ δὲ stand, ist gegenwärtig meistens mit Recht getilgt (auch von Lachm., Rück., Ust., Matthies, Sch., Tisch., Wies., Hofm.), denn gehörte ζῶ —

Χριστῷ συνεσταύρωμαι zu ziehen, da es wesentlich zur Vollständigkeit des mit γάρ eingeführten Gedankens gehört.

*) Von den beiden Lesarten τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ (BD*FG, Itala-Codices d g, Victorin. im Komm., während er im Text die beiden Varianten kombinirend liest: filii Dei et Christi; Lachm., Treg. i. T., Weiss) und τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ (ℵACD^{b}KLP, alle Cursivhandschr., Itala-Codex u. alle übr. Ueberss., viele Väter; Elz., Tisch., Treg. a. R., WH., Nestl.) ist die letztere vorzuziehen weil sie besser bezeugt und ihre Aenderung in die erstere Lesart erklärlicher ist als das umgekehrte Verhältniss. Sie entstand nach Meyer daraus, dass man vom ersten τοῦ gleich auf das zweite überging, so dass bloss τοῦ θεοῦ geschrieben wurde, weil aber hierzu das Folg. nicht passte, καὶ Χριστοῦ noch hinzugefügt wurde. Doch wirkte dabei wol jedenfalls der Umstand mit, dass die Verbindung von πίστις mit ν. τ. θ. sonst nicht vorkommt, dagegen die mit θεοῦ und mit Χριστοῦ ganz gewöhnlich ist und diese beiden Wörter gerade auch hier vorher gebraucht waren. Die Meinung von Weiss, Textkrit. S. 9, das τοῦ θεοῦ καὶ Χριστοῦ sei die schwierigere Lesart und werde auch durch 2 21 bestätigt, wo deutlich vorausgesetzt sei, dass vorher von Beiden geredet wäre, erscheint nicht recht begründet.

ἐγώ nicht zusammen, so müsste ἀλλά vor οὐκέτι stehen. Das zweite δέ ist unser »wol aber« nach einer Verneinung (Hart., Partikell. I p. 171), und ζῶ u. ζῇ ist beidesmal nachdrücklich vorangestellt: *lebendig aber bin nicht mehr ich, wol aber lebendig ist in mir Chr.*, wodurch das neue Lebensverhältniss dem vorher ausgesprochenen Todesverhältnisse (*Χριστῷ συνεστ.*) gewichtig gegenübergestellt wird. Nach Chr.' Kreuzigung nämlich folgte sein neues Leben; ist also der Gläubige in die Gemeinschaft seines Todes und Lebens eingetreten, so ist bei ihm, wie P. es an seiner eigenen Erfahrung darstellt, vermittels des Glaubens nicht mehr seine vorchr. ethische Persönlichkeit, sein selbstisches Leben sondern der in ihm durch den Geist (Röm 8 9 f. Eph 3 16 f.) gegenwärtige Chr. die Alles in ihm wirkende und beherrschende Lebenskraft; sein Sinn (I Kor 2 16), sein Herz (Phl 1 8), seine Kraft ist in ihm (Kol 1 29). Damit ist der Nachweis über ἵνα θεῷ ζήσω richtig gegeben, s. Röm 6 10. — ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκὶ etc.) Aufschluss über das eben gesagte ζῶ bis *Χριστός*: *was ich aber jetzt lebe im Fleische, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt hat und sich selbst für mich hingegeben hat.* Dieser Aufschluss tritt dem vor. scheinbaren Paradoxon durch δέ als formaler Gegensatz gegenüber. Der Nachdruck aber liegt auf νῦν jetzt, nämlich: seit dem Anfange meines chr. Lebensverhältnisses, so dass auf die Zeit vor dem *Χριστῷ συνεσταύρωμαι* zurückgesehen wird, und νῦν dem οὐκέτι entspricht. Häufig wird νῦν im Gegensatze nicht gegen das vorchr. Leben gefasst, sondern gegen das künftige Leben nach dem Tode resp. nach der Parusie (Augustin., Theodoret, Er., Grot., Rück., Ust., Sch.). Eine solche Beziehung aber liegt dem Kontexte ganz fern, ist dem Nachdrucke, welchen νῦν durch seine Stellung hat, nicht entsprechend, und wird keineswegs durch ἐν σαρκί gefordert, wodurch P. vielmehr nur zu erkennen giebt, dass die materielle Form seines Lebens mit seiner Bekehrung dieselbe geblieben sei, während dessen eth. Beschaffenheit eine andere geworden. — ἐν σαρκί) bezeichnet das Leben in der natürlichen menschl. Erscheinungsform des aus Fleisch bestehenden Leibes. Eine Beziehung auf den eth. Charakter der σάρξ als des Sitzes der Sünde liegt hier im Kontexte nicht. Vgl. Phl 1 22. II Kor 10 3. — ἐν πίστει) nicht per fidem (Chrys., Bez. u. M.), sondern dem ἐν σαρκί entsprechend: in Glauben, so dass Glaube, und zwar (vgl. 1 16) an den grossen Inhalt empfangener Offenbarung, den Sohn Gottes, (zu beachten ist das nichtartikulirte πίστει und dann die artikulirte Näherbestimmung), das spezifische Element ist, in welchem mein Leben sich wirksam bewegt und entwickelt. Es ist mit Nachdruck vorangestellt, als das Gegentheil der ganz

andern vorchr. Lebenssphäre, welche der *νόμος* war. In dem ganzen Satze will also P. hervorheben, dass auch sein niederes Leben, das freilich nicht wie sein höheres, eigentliches Ich, unmittelbar in Chr.' Leben in ihm aufgehen kann, darum doch nicht etwa dem Gesetze unterworfen, sondern von dem ihm entgegengesetzten Glauben beherrscht ist. — *τοῦ ἀγαπήσαντός με* etc.) zeigt die besondere geschichtl. Heilsthat auf, welche der dieses neue Leben treibende Inhalt des Glaubens an den Sohn Gottes ist. Vgl. Röm 8 37. Eph 5 2. *καί* ist explikativ, den faktischen Liebeserweis hinzufügend. Zu beachten ist noch das *μέ* und *ὑπὲρ ἐμοῦ* (s. z. 1 4) als Ausdruck der bewussten und gewissen fiducia in der fides*). — Die Struktur endlich ist so, dass *ὅ* Objekts-Akkusat. von *ζῶ* ist, und das Ganze zusammenhängend fortläuft: das Leben, welches ich lebe, lebe ich u. s. w. (S. Bernhardy p. 106. Fritzsche ad Rom. I p. 393 f. Dissen ad Dem. de cor. p. 302. Blass 90.) Die Fassung: quod vero attinet, quod etc. (Win.), ist zwar sprachlich zulässig, in so fern nur *ὅ* gleichfalls als Akkus. obj. festgehalten wird, beeinträchtigt aber unnöthig den Fluss der Rede. — Indem P. 2 19. 20 gezeigt hat, dass der Glaube an den gekreuzigten Chr. freilich die Geltung des Gesetzes für die Herstellung der Gerechtigkeit aufgehoben aber damit nicht die Sünde beschönigt und gefördert sondern eine neue Quelle und Norm des sittl. Lebens begründet hat, ist damit jene durch des Petr. Verhalten momentan gebilligte Voraussetzung, dass es keine andere Quelle und Norm der Sittlichkeit als das Gesetz gebe, von neuem durch den positiven Erweis des Gegentheils zurückgewiesen.

2 21**). Negative, dem widersacherischen Judaism. entgegengesetzte Seite des Lebens, welches P. seit 2 19 als das seinige gezeichnet hat. Durch diese Verneinung mit ihrer tragischen Begründung *εἰ γὰρ* etc. wird das verkehrte Benehmen des Petr. vollends geschlagen. — *Nicht hebe ich auf* (wie es durch Wiedergeltendmachung des Gesetzes geschieht) *die Gnade Gottes* (die durch den Versöhnungstod Chr.' sich erwiesen hat). — *ἀθετῶ*) wie 3 15. Lk 7 30. I Kor 1 19. I Tim 5 12. Hbr 10 28: mache unwirksam; s. d. Folg. Es ist hier die im Judaist. Wesen thatsächlich enthaltene Annullirung der Gnade Gottes in Chr., die ja ausser Wirksamkeit gesetzt ist und nicht gerecht

*) Gut Luth.: »Hae voces: dilexit me, plenissimae sunt fidei, et qui hoc breve pronomen me illa fide dicere et sibi applicare posset, qua P., etiam futurus esset optimus disputator una cum Paulo contra legem«. Aber die fides formata ist dieser Glaube nicht (Katholiken, noch Bisp. u. Reithm.), obwol er die Quelle der chr. Liebe und des chr. Lebens ist.

**) Von Weisse gestrichen.

machen kann, wenn durch's Gesetz Gerechtigkeit hergestellt wird. Die Verwerfung der Gnade (Vulg. u. V.: abjicio), welche hierin liegt, ist die faktische*). (S. über ἀθετεῖν überh., welches erst seit Polyb. vorkommt, Schweigh., Lex. Polyb. p. 12) — εἰ γὰρ etc.) *denn wenn durch das Gesetz Gerechtigkeit käme, so wäre Chr. umsonst gestorben.* Dies rechtfertigt das eben gesagte οὐκ ἀθετῶ durch Hinweis darauf, dass ein solches ἀθετεῖν durch den von P. bekämpften judaist. Grundsatz erfolgen würde. — διὰ νόμου) durch's Gesetz (vermöge der ihm entsprechenden Werke, vgl. z. 3 11), ist mit Nachdruck vorangestellt, so dass im Nachsatze *Χριστ.* entspricht. — δωρεάν) nicht: ohne Erfolg (Er. Par., Pisc.), was es weder bei Klassikern (bei denen es nur in der Bedeutung gratis vorkommt) noch bei den LXX. heisst, sondern: ohne Grund, ohne Ursache, wie I Sam 19 5. Ps 34 8 (nicht Hiob 1 9), vgl. Joh 15 25. Sir 20 21. 29 6 f. Ignat. Trall. 10: δωρεὰν οὖν ἀποθνήσκω. Vgl. Chrys.: περιττὸς ὁ τ. Χρ. θάνατος. Unnöthiger Weise aber wäre dieser Tod geschehen, wenn das, was er bewirken sollte, die Rechtfertigung, auf dem Wege des Gesetzes erreicht würde; vgl. Weiss, b. Th. § 66 a. A. 1. Treffend Er.: »ratiocinatio ab impossibili«. Zu beachten ist der ausschliessende Ausdruck des Begründungssatzes, der auch keine halbirende Theilung der Rechtfertigung zwischen Gesetz und Gnade zulässt.

Anmerkung: Von dem Erfolg dieser seiner Rede an Petr. sagt P. nichts und der Grund davon ist ersichtlich. Es ist durch die Erinnerung an jene Worte, durch die er das judaisirende Verhalten des Petr. verurtheilte, so sehr mitten hinein in die Gedanken geführt, welche er auch gegenüber den Galatern selbst zur sachlichen Auseinandersetzung mit dem dortigen Judaismus geltend zu machen hatte, dass er dadurch zur letzteren unmittelbar überzugehen sehr natürlich veranlasst wurde. Indessen wir haben uns die Wirkung der Rede allem Anschein nach als eine günstige zu denken. Freilich das konnte sie natürlich nicht verhindern, dass Judaisten die dem P. feindlich gesinnt waren, noch lange danach gerade diese Erzählung hier von dem antioch. Vorfall benutzten, um sich auf den judaisirenden Petrus gegen den Heidenapostel zu berufen (Clem. Homil. 17, 19). Dass aber Petr. in Folge der Worte des P. sofort seinen Fehltritt schmerzlich bereute (Wies.) oder doch sich beschämt und schweigend zurückzog (Grimm S. 430) oder wenigstens nach der Abreise des Petr. wieder mit den Heiden Tischgemeinschaft zu halten begann (Renan, St. Paul S. 298), oder sonst irgendwie von seinem judaisirenden Wege zurückkehrte (vgl. auch Zimm., G. u. A. S. 196), das als unmöglich oder unwahrscheinlich zu erklären haben wir kein Recht.

*) So dass ἡ χάρις οὐκέτι γίνεται χάρις Röm 11 6.

Petr. war ja, wie aus dem Berichte des P. hervorgeht, mit P. in der Anerkennung der die christl. Freiheit verbürgenden Grundwahrheit der Rechtfertigung durch den Glauben an Chr. u. nicht durch Gesetzeswerke einig und zu einem derselben widersprechenden Verhalten theils nur durch Unsicherheit in der Erkenntniss in Bezug auf die Konsequenzen jener Wahrheit, theils auch durch blosse Menschenfurcht geführt. Unter diesen Umständen konnte auf ihn die bewunderungswürdige überzeugende Kraft der Rede, die auch noch aus der sicherlich abkürzenden, nur die Grundgedanken zusammenfassenden Wiedergabe derselben im Gal.-Br. zu erkennen ist, die beabsichtigte Wirkung nicht verfehlen. Und wenn man gemeint hat, der Vorgang in Antioch. scheine »wenn nicht alles täuscht einen dauernden Riss zwischen beiden App. zurückgelassen zu haben« (Schwegler, ap. Zeitalt. I 130) ja sicher behauptet, seitdem habe »sich die Kluft zwischen Petr. u. P., weit entfernt sich zu schliessen, erst recht aufgethan« (Holtzm. Schenkel's Bibellex. IV 484 u. ZwTh. 1883, 154), so spricht dafür nichts und dagegen Alles, auch wenn man sich auf die Spuren in den allgemein als ächt anerkannten Zeugnissen beschränkt. Denn wäre das der Fall gewesen, so hätte P. hier wol kaum dem galat. Judaismus gegenüber auf jenen Auftritt hingewiesen, da er damit ohne den Vorwurf seiner Abhängigkeit von den Urapp. zu widerlegen, nur den Vorwurf der Untreue und Anmassung von seiner Seite gegen seinen Lehrmeister begründet haben würde. Und es ist durch nichts zu erweisen, dass P. seit jener Scene gegen die Voraussetzung des Jerusalemischen Vertrages einfach »die Juden dem heidenapost. Ev. unterworfen« (Keim 79. Holtzm. 1883, 155) also auch sie zum Aufgeben des mos. Gesetzes genöthigt habe, und dass die Urapp. seitdem eine Gegenmission gegen die paulinische begonnen hätten (Baur und seine Nachfolger). Vielmehr hat P. auch nach jenem Ereigniss die Gal 2 10 übernommene Verpflichtung, die armen Judenchristen Jerusalems zu unterstützen, treulich erfüllt (I Kor 16 1—4. II Kor 8 9. Röm 15 25 ff.), was er kaum gethan hätte, wenn von der anderen Seite die Gemeinschaft aufgehoben wäre, und sich auf den Vorgang der Urapp. für Lehre und Leben berufen (I Kor 9 5. 15 3. 5). Und für die Stellung des Petr. ist es bezeichnend, dass die Korinthische Petrusparthei, obschon sie ohne Zweifel ähnlich wie die Pauluspartei in heidenchristl. Richtung über P., ihrerseits in judenchristl. Richtung über Petr. hinausging, doch von der judaistischen dem P. feindlichen Christusparthei sich schied. Weiter hat man für eine zwischen den beiden App. erfolgte Verständigung mit Recht auch auf die zwischen ihnen vermittelnde Stellung einerseits des Markus (Kol 4 10. Phlm 24) andererseits des Silvanus (I Pt 5 12) hingewiesen (Ritschl, altk. K. ² 147). Ist demnach die Scene von Antiochien ohne weitreichende Folgen geblieben, so lässt sich um so mehr begreifen, dass die AG von derselben nichts berichtet, nicht in unwahr tendenziösem Sinne (Baur u. s. Nachfolger, Overbeck, AG 246), sondern weil den immerhin peinlichen Auftritt zu berichten dem vermit-

telnden Charakter und dem geschichtlichen Zweck ihrer Darstellung nicht entsprochen hätte.

III. Zweiter Haupttheil: Vertheidigung der Freiheit des Christen vom mosaischen Gesetz. 3 1—5 12:

3 1—5. P. tadelt den Unverstand der nach Gesetzesgerechtigkeit trachtenden Galater mit Berufung auf ihre Erfahrung, mit der solches Streben in Widerspruch steht.

3 1 *). *O unverständige Galater!* Eine solche namentliche Anrede des Leser findet sich bei P. auch sonst (II Kor 6 11. Phl 4 15). Hier bricht der Ap. mit derselben den vorangegangenen Bericht über seine Ansprache an Petr. ab, um sich wieder unmittelbar an seine Leser zu wenden. Die Stimmung des Unwillens über diese, in der er es thut, wird hier wie Röm 2 1. 3 durch ὦ bezeichnet und kommt zum Ausdruck in dem Vorwurf des Unverstandes (vgl. Lk 24 25. Tit 3 3). Derselbe bezieht sich weder auf eine natürliche Verstandesschwäche als einen Nationalfehler der Galater (Hieron. vgl. auch Erasm. u. Spanh. ad Callim. H. in Del. 184 p. 439. Göb.) noch auf das gegentheilige Zeugniss der Galat. Gelehrigkeit bei Themist. Or. 23 (b. Wetst. z. 1 6), deren Bewusstsein den Vorwurf desto empfindlicher gemacht habe (Hofm.). Vielmehr betrifft er allein die Judaist. Neigungen der Galater, die treffend als unverständig bezeichnet werden wegen des im Folg. hervorgehobenen Widerspruchs ihres gegenwärtigen Verhaltens zu dem, was sie früher gelernt und erfahren hatten. Die Unbegreiflichkeit dieses Widerspruchs bezeichnet die folg. Frage: — τίς ὑμᾶς ἐβά-

*) Der nach ἐβάσκανε folgende Zusatz: τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι (CD^{c}KLP, griech. Exempl. nach Hieron. Vall. VII 418, Heracl., Goth., Arm., Aeth.; Elz.) ist nach entscheidenden Autoritäten (ℵABD*FG 17* 67** dem Hieron. bek. Exempl. des Orig., dfg Fuld., Pesch., Kopt., Arm.; Vätt.) als unächt zu streichen, er ist als Glosse aus 5 7 entnommen. — Ob nach προεγράφη die Worte ἐν ὑμῖν zu lesen sind (DFGKLP Min., mehrere Handschr. der Ital. u. der Vulg., Heracl., Goth., viele Väter, Elz., Tisch. VII, Mey.) oder nicht (ℵABC 17* 67** f Pesch., Kopt., Arm., Aeth., einige Väter, Lchm., Treg., Tisch. VIII, WH., Zimm., Weiss, Nestl.) ist nicht sicher zu entscheiden. Jedoch haben sie die besten Zeugen gegen sich, und ihre Einfügung lässt sich daraus erklären, dass man fälschlich an eine abermalige Kreuzigung Christi durch den Abfall der Galater dachte (Lips.) oder die Kreuzigung als innerliche bezeichnen (Zimm. ZwTh 1882, 329) oder dem Missverständniss vorbeugen wollte, dass Paul. Christum äusserlich hingezeichnet habe (Dalm.). Andrerseits könnte die Auslassung der Worte, die dann schon früher eingetreten sein müsste, dadurch herbeigeführt sein, dass sie zu προεγράφη neben οἷς als überflüssig, zu ἑστανρ. mit Recht als unverständlich erschienen.

σκανε;) *wer hat euch bezaubert?* τίς als rhetorische Frage, welche auf keine Antwort rechnet, drückt die Verwunderung über die geistige Macht aus, welcher die Verführung gelingen konnte*). — βασκαίνω (von βάζω, reden) heisst hier beschreien (mala lingua nocere. Virg. Ecl. 7, 28), durch Rede behexen, bezaubern (Bos, Exercitatt. p. 173 f. u. Wetst.), welche starke Bezeichnung der judaist. Verführung dem Affekte der Verwunderung über ihren unbegreiflichen Erfolg durchaus angemessen ist**). — οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησ. Χρ. προεγράφη ἐσταυρ.;) *denen vor die Augen Jes. Chr. öffentlich vorgemalt wurde.* Diese Worte gehören noch mit zu der vor. Frage (daher das Fragezeichen erst hinter ἐσταυρ. zu setzen ist) und rechtfertigen das darin ausgedrückte Befremden über die judaist. Verführung der Galater durch Hinweis auf das, was sie dagegen hätte schützen sollen***). — κατ' ὀφθαλμούς) vor Augen hin. S. Beispiele b. Wetst. Vgl. κατ' ὄμματα Soph. Ant. 756 u. z. 2 11. — προεγράφη) Dies Verbum προγράφειν kommt im N. T. sonst nur in der Bedeutung vorher schreiben vor Röm 15 4. Eph 3 3. Jd 4, ebenso einige Male in der Profangräcität. Wollte man es hier in diesem Sinne nehmen, so wäre keinenfalls an die alttest. Weissagungen zu denken (Hieron., Rettig StKr 1830, p. 98 ff. Herm., Bretschn.), denn dies wäre auch abgesehen davon, dass die bestimmte Todesart der Kreuzigung dort nicht ausgesprochen ist, ein viel zu allgemeiner, nicht in dem persönl. Verhältniss des Ap. zu den Lesern beruhender und daher nicht genügend motivirender Grund seines Befremdens; auch spricht dagegen, dass 3 2—4 die Erinnerung in jene Zeit zurückführt, in der P. unter den Galatern gewirkt hat. Daher wäre es eher möglich, das Verbum in der Bedeutung vorher schreiben auf die früher vorangegangene Verkündigung des P. von Chr. dem Gekreuzigten zu beziehen, die dann bildlich als Schrift dargestellt wäre (Matth.†), Mey.). Vor-

---

*) τίς ὑμᾶς (vgl. 5 7) ist nach Mey. mit dem Nachdrucke des Kontrastes zusammengestellt.

**) Vgl. βασκανία fascinatio. Plat. Phaed. p. 95 B.; βάσκανος, Plut. Symp. 5, 7; ἀβάσκαντος, unbeschrieen. Daher ist nicht mit Chrys. und seinen Nachfolgern zu erklären: wer hat euch, eure vorherige glückliche Verfassung beneidet? obgleich diese Bedeutung sehr gangbar ist, zwar gewöhnlich mit Dativ (Kühn. II 247. Lobeck ad Phryn. p. 462. Piers. ad Herodian. p. 470 f.), jedoch auch Sir 14 6. Herodian. 2, 4, 11 mit Akkus.

***) Hofm. will den Satz in zwei selbstständige Sätze zerlegen: 1) denen J. Chr. vor Augen ist, 2) als Gekreuzigter ist er frei öffentlich unter euch hingezeichnet worden. Aber durch diese Zerstückung käme eine gewaltsame, abrupte Gestalt der Rede heraus.

†) Wenn Matthias den Ausdruck aus der Vorstellung eines Amuletts

zuziehen wäre aber wegen der naheliegenden Beziehung des προ auf κατ' ὀφθαλμ. die in der Profangräcität gewöhnliche Bedeutung: öffentlich hinschreiben, durch Anschlag bekannt machen*) (I Mak 10 36. Lucian Tim. 51. Plut. Mor. 408 D. Demetr. 46. Camill. 11. Arist. Av. 450 al. vgl. Stephan. Thes. VI 1671. — So hier: Est., Elsn., Wolf, Beng., Kopp., Mor., Flatt, Sch. u. Aufl. 6—8 dieses Komm.). Indessen, da als Objekt des προγράφειν hier nicht eine Schrift oder ein Wort, auch nicht ein Name, genannt ist, sondern eine Person, so erscheint weder die Bedeutung vorherschreiben noch die andere öffentlich vorschreiben recht passend, vielmehr ist es wahrscheinlich, dass hier in jenem Verbum das γράφειν die für das Simplex ganz gangbare Bedeutung malen hat**). Das προ wird man auch dann nicht zeitlich sondern wegen κατ' ὀφθαλμ. örtlich fassen, so dass nicht zu erklären ist: vorher malen (Chrys., Luth., Er., Cast., Bez., a Lap. u. A., auch Hilg., Reithm., Weiss) sondern öffentlich vormalen (Calv. u. d. meist. Neueren, auch Win., Paul., Rück., Ust., Matthies, Olsh., B.-Cr., de W., Reiche, Ew., Wies., Hofm., Holst., Phil., Wörn., Lips., Zöckl.). Damit ist dann die den Galatern früher durch P. zu Theil gewordene anschauliche, fassliche, öffentliche Verkündigung Chr.' gemeint, während eine Beziehung auf die Schlange in der Wüste (Hofm.) oder auf eine Stigmatisation des P. mit den Wundenmalen Chr.' anzunehmen (Caspari, Strassb. Beitr. 1854 p. 211 f.) ganz unbegründet ist. — Liest man ἐν ὑμῖν (s. d. krit. Anm.), so ist es nicht als Hebräischer Pleonasmus zu erklären (Grot., Ust. u. A.), auch nicht mit ἐσταυρ. zu verbinden, weder in der Bedeutung: propter vos (Koppe), was gegen den Gebrauch von ἐν bei Personen ist; noch gleich: in animis vestris, sei es, dass man darin den Gedanken einer durch die eth. Gemeinschaft des Todes Chr.' geschehenen Tödtung des alten Menschen findet (Beng., Storr, Jath., Ew., Wind.) oder einen Vorwurf, dass Chr. in den Lesern nicht lebendig sondern todt sei nach Hbr 6 6 (Luth. ähnl. Matthias, vgl. dageg. Calov.) oder nach der Idee:

---

gegen die Bezauberung erklärt, so würde dieselbe eine Geheimschrift voraussetzen, wogegen κατ' ὀφθαλμ. spricht.

*) Auf diese Bedeutung gründet sich auch die zwar sprachlich zulässige (Polyb. 32, 21, 12. 32, 22, 1. Plut. Brut. 27), aber nach dem Zusammenhange ganz ungehörige Erklärung von Ambros., Augustin. u. Lyra: er wurde proscribirt, d. i. verurtheilt. Vgl. Vulg.: proscriptus est, statt dessen jedoch Lachm. praescriptus est hat.

**) Freilich findet sich dieselbe f. προγράφειν sonst nicht (auch nicht Arist. Av. 450 s. Rettig a. a. O. S. 97). Es ist aber sehr möglich, dass dies nur zufällig ist (wie προγράφειν auch nur an einer Stelle, bei Galen. zu Hippokr. 1090 ff. in der Bedeutung: »vorher beschreiben« vorkommt, vgl. Dalm.).

Chr. leidet in seinen Gliedern Kol 1 24, den Sinn: um dessen willen ihr so viel gelitten habt (Cajetan), was alles zu der durch κατ' ὀφθαλμοὺς etc. gegebenen bildlichen Vorstellung nicht passt und zum Theil unnatürlich, auch gegen den Zusammenhang und paul. Analogie ist; noch gleich: inter vos, in dem Sinne: so klar, so anschaulich — gleich als gekreuziget unter euch (Rück.), was durch ὡς ἐν ὑμῖν ἐσταυρ. ausgedrückt sein würde und dem Mangel an anschaulichen detaillirten Schilderungen der Kreuzigung in den ap. Briefen und den Reden der AG nicht entspricht. Vielmehr wäre ἐν ὑμῖν mit προεγρ. zu verbinden, jedoch nicht in der Bedeutung: in animis vestris, was wol zu γράφειν gut passen würde (vgl. II Kor 3 2. Soph. Phil. 1309. Aesch. Prom. 791. Suppl. 991. Choeph. 450) aber nicht zu κατ' ὀφθαλμ., mag man dabei προεγρ. palam pictus (Win., Wörn.) oder antea scriptus fassen (Mey., nach welchem durch κατ' ὀφθ. nur die persönliche mündliche Unterweisung charakterisirt sein soll), sondern in der Bedeutung: unter euch, dann ist es kein »leerer Zusatz« (Mey.), sondern eine passende Verstärkung von οἷς (de W.), welche hervorhebt, dass das προγράφειν nicht etwa nur brieflich sondern durch persönliche Verkündigung geschah (vgl. Wiesel.). — ἐσταυρ.) als Gekreuzigter, ist hier wie I Kor 1 23. 2 2 mit starkem Nachdruck ans Ende gerückt in dem Sinne, dass die den Galatern einst verkündete Heilsbedeutung des Kreuzestodes Chr.' dem Streben das Heil durch Gesetzeswerke zu erlangen entgegensteht, vgl. 2 21.

3 2. Nachdem so der Hinweis auf die den Galatern einst zu Theil gewordene Belehrung das Befremden des Ap. über ihre jetzige Verführung und damit auch bereits den Vorwurf ihres Unverstandes gerechtfertigt hat, soll ihnen nun diese Thorheit ihrer Verirrung noch deutlicher aufgedeckt werden durch Erinnerung an eine ihrer ersten geistlichen Erfahrungen, an ihren Empfang des h. Geistes. (»Vide, quam efficaciter tractat locum ab experientia«, Luth. 1519.) — τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ἀφ' ὑμ.) Dies nur — um von anderen Selbstgeständnissen, die ich zu eurer Widerlegung von euch fordern könnte, abzusehen — *dies nur wünsche ich zu erfahren von euch.* Treffend Bengel: »μόνον, grave argumentum«. μαθεῖν (mit Luth., Beng., Paul.) im engeren Sinne »lernen« zu nehmen, so dass sich der Ap. ironisch als Schüler darstelle, berechtigt weder die Stimmung des Zusammenhangs noch der Inhalt der Frage, die ja keine Lehre, sondern eine Erfahrung betrifft; μανθάνω in der Bedeutung erfahren, cognoscere ist bekannt. S. Apg 23 27. Ex 2 4. II Mak 7 2. 3. III Mak 1 1. Xen. Cyr. 6, 1, 31. Hell. 2, 1, 1. Aesch. Agam. 615. Vgl. Soph. Oed. Col. 505: τοῦτο βούλομαι μαθεῖν. — ἀφ' ὑμῶν) steht nicht statt

παρ' ὑμῶν (Rück.); denn auch ἀπό kann ein unmittelbares μαθεῖν bezeichnen (vgl. bes. Kol 1 7); s. z. I Kor 11 23. Ein solches aber meint P., indem er sich wie mit seinen Lesern redend denkt, als wären sie gegenwärtig. — ἐξ ἔργων νόμου etc.) *Habt ihr auf Grund von Gesetzeswerken den Geist empfangen oder auf Grund von Glaubenspredigt?* Das πνεῦμα ist der h. Geist, die übernatürliche göttl. Lebenskraft, welche zunächst in Gott und in Chr. (II Kor 3 17) ist und das göttl. Prinzip des ganzen chr. Lebens und Erkennens wird, dessen Einwirkungen der Christ als persönliche erfährt (vgl. Gloël, der h. Geist in der Heilsverkündigung bei P. 377 f.). Und zwar kommt er hier nicht bloss in Betracht als der Grund der ausserordentlichen Gnadengaben und Kraftwirkungen I Kor 12—14 (Chrys., Theoph., Hier.), welche vielmehr erst 3 5 nur als eine besonders in die Augen fallende Art seiner Wirkungen hervorgehoben werden, sondern nach seinen sämmtlichen sehr verschiedenen Wirkungen, als die stetig wirkende Kraft des ganzen chr. Glaubenslebens. Es ist ja die Gesammtheit seiner Leser, die P. an ihren Geistesempfang erinnert durch die Frage, ob sie ihn erfahren haben auf Grund irgendwelcher vom Gesetz geforderter und von ihnen geleisteter Werke, oder aber (dies ist ἢ; Beng.: duo directe opposita) ἐξ ἀκοῆς πίστεως. Hierin ist sicher nicht ἀκοῆς als abhängig von πίστεως zu denken: in Folge von Glaube an eine Kunde (Hofm.), wogegen die Antithese ἐξ ἔργων νόμου und der Mangel eines Grundes für die aus der Voranstellung sich ergebende Betonung von ἀκοῆς (vgl. Dalm.) entscheidet. Vielmehr hängt πίστεως von ἀκοῆς ab. Letzteres Wort ist nicht im Sinne von ὑπακοή (Gehorsam des Glaubens) zu erklären (Fl., Matthies nach einigen Aelter.); in diesem Sinne findet es sich nirgends sonst als ganz vereinzelt in der LXX. (I Sam 15 22). Dagegen hat es wol ausserhalb des N.T. öfters die Bedeutung: das Hören (Plat. Theaet. p. 142 D. Plut. Mor. 41 E. Soph. El. 30. LXX. I Sam 15 22), es ist aber hier in derselben wol nicht zu nehmen, am wenigsten so, dass dabei πίστις gen. obj. sein sollte und der Sinn wäre: das Anhören der Glaubenslehre (Vulg., Bez., Beng., Mor., Rück., Ust., Sch., Matthias, Reithm. u. A.); dagegen entscheidet, dass πίστις im N.T. niemals Glaubenslehre sondern immer Glaube als Thätigkeit ist (s. z. 1 23). Eher möglich wäre es, bei derselben Erklärung von ἀκοή das abhängige πίστεως als gen. subj. zu fassen, so dass der Glaube als hörender oder das Hören als ein im Glauben selbst sich vollziehender Vorgang gedacht wäre (Holst., Lightf., Schlatt.. Lips.). Doch spricht dagegen die Stelle Röm 10 17, wonach der Glaube als aus der ἀκοή erst hervorgehend gedacht wird, und überhaupt gegen jede Erklärung von ἀκοή

im Sinne des Hörens der Umstand, dass dieses Wort im N. T. niemals so sondern immer nur in der auch sonst häufigen Bedeutung: das Gehörte, die Kunde, die Verkündigung, steht (Plat. Phaedr. p. 274 C. Dem. 1097. 3. LXX. Jes 53 1. Sir 41 23. — Joh 12 38. I Th 2 13. Röm 10 17. Hbr 4 2). Daher ist es auch hier so zu fassen. Dann ist aber *πίστεως* wol kaum als gen. obj. zu erklären: die Predigt, welche vom Glauben handelt (die Meisten, auch Mey., Crem., Weiss) vielmehr, da nicht der Glaube sondern das Ev. oder Chr. (3 1) Gegenstand der Verkündigung ist, und aus dieser nach Röm 10 17 der Glaube entsteht, als Genitiv der Beziehung (Blass § 35, 5): die Predigt, die auf Glauben rechnet (vgl. Gloël a. a. O. 127 ff. Dalm.). Nach dieser Erklärung tritt sehr passend der wirkliche Grund des Geistesempfanges in scharfen Gegensatz zu den Gesetzeswerken: diesen steht nicht der Glaube etwa als eine andere Leistung gegenüber, sondern die im Glauben anzunehmende Verkündigung des Ev. vom gekreuzigten Chr.

3 3. Haben nun nach 3 2 die Leser, wie die als selbstverständlich fortgelassene Antwort auf die Doppelfrage es hätte ausdrücken müssen, den Geist empfangen nicht in Folge von Gesetzeswerken, sondern in Folge der Predigt des Glaubens, so ergiebt sich daraus der Unverstand ihres Judaismus, insofern derselbe die fleischl. Vollendung eines geistlichen Anfangs ist. *Dermassen unverständig seid ihr?* auf das Folg. hinweisend. Die fragende Fassung (gegen Hofm.) ist dem Effekte der Rede angemessen und rechtfertigt sich logisch durch die Bezeichnung des hohen Grades, welche in *οὕτως* liegt. Zu *οὕτως* vgl. Soph. Ant. 220: *οὐκ ἔστιν οὕτω μῶρος.* Joh 3 16. Gal 1 6. Hbr 12 21 u. s. Voigtl. ad Luc. D. M. 220. Jacob ad Luc. Alex. 28. — *ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε*;) *nachdem ihr angefangen habt mittels Geistes, vollendet ihr nun mittels Fleisches?* d. h: nachdem ihr das chr. Leben in der Kraft des euch verliehenen h. Geistes begonnen habt, meint ihr jenem jetzt einen vollendenden Abschluss zu geben, indem ihr euch vermöge eurer sinnlich gearteten Natur äusserliche Gesetzeswerke zu leisten bestrebt? Diese vermeintliche Vollendung ist in Wahrheit der kläglichste Rückschritt! Die Frage drückt die Befürchtung aus, während später (6 1: *πνευματικοί*) doch noch eine bessere Schätzung der Leser folgt. — *πνεῦμα* kann hier nach 3 2 nur der auf Grund der *ἀκοη πίστεως* mitgetheilte Geist Gottes sein; dem entsprechend bezeichnet *σάρξ* als Basis der *ἔργα νόμου*, obschon es an sich eigentlich nur die materielle Substanz des *σῶμα* ist, hier wol metonymisch das dem Göttlichen gegenübergestellte natürliche Wesen des Menschen überhaupt, aber doch nicht so,

dass damit letzteres einfach in seinem kreatürlichen Abstand von Gott bezeichnet wäre (Weiss, Wendt, Die Begriffe Fleisch u. Geist im bibl. Sprachgebrauch) sondern mit Beziehung auf die das natürliche Wesen des Menschen bestimmende Materialität seines Leibes (vgl. Gloël a. a. O. 25). Offenbar nämlich ist hier eine Beziehung des Ausdrucks auf die Beschneidung (vgl. Eph 2 11), wenn sie auch durch den unmittelbaren Zusammenhang nicht gegeben ist, doch nach 6 12. 13 anzunehmen (gegen Mey. mit Chrys., Theoph., vielen Aelter. und Neuer.) und nach 6 12. 13 auf die vorwiegend die materielle Seite des Menschen berührende Aeusserlichkeit der zeremoniellen Gesetzlichkeit, wie man sie in Galat. zu treiben begann, auszudehnen. Dagegen ist eine Beziehung der σάρξ zur Sünde (Röm 7 14 ff. 8 7 f.) hier wol nicht geltend zu machen (Mey.)*). Ohne Artikel stehen πνεῦμα und σάρξ hier, weil nicht der göttl. Geist u. das Fleisch der Galater an sich sondern die Eigenschaften von beiden in ihrem Gegensatze in Betracht kommen (Win.[8] 151). — ἐναρξάμενοι) was sie angefangen haben, versteht sich nach πνεῦμα ἐλάβετε 3 2 von selbst, es ist der Zustand, in welchen sie durch des Geistes Empfang getreten sind, das chr. Leben**). Dieser Empfang ist »das unbestreitbare Zeichen des Daseins und Wirkens des wahren Christenthums«, Ew. — ἐπιτελεῖσθε) ist mit den meisten Neueren (auch B.-Cr., de W., Hilg., Ew., Wies., Hofm., Wörn., Phil.) als Medium zu fassen (vgl. Luth., Cast. u. M.), und zwar nicht als reflexives: sich zur Vollendung bringen (Holst. I) oder passives: sich zur Vollendung bringen lassen (Holst. II), sondern als aktives: vollenden. Dabei ist aber der Begriff nicht abzuschwächen auf den des blossen contrarium pristinae eorum sapientiae (Koppe, Rück.) des acquiescere (Win.) oder des Fortschreitens zum Ziel (Wies., Hofm. vgl. Kähl.): denn ἐπιτελεῖν und ἐπιτελεῖσθαι bezeichnet immer das Endigen im Sinne der Vollendung, des völligen zu Stande, zum Abschluss Bringens (consummare); s. bes. Phl 1 6: ὁ ἐναρξάμενος — — ἐπιτελέσει, I Sam 3 12 ἄρξομαι καὶ ἐπιτελέσω, Zach 4 9. Lk 13 32. Röm 15 28. II Kor 7 1. 8 6. 11. Hbr 8 5. 9 6. Vgl. Thuc. 4, 90, 4: ὅσα ἦν ὑπόλοιπα ἐπιτελέσαι. Xen. Anab. 4, 3, 13. Freilich heisst das aktive Vollenden im N. T. immer

---

*) Eine Ausdehnung des Begriffes σάρξ auf das ausserhalb der Menschennatur bestehende Weltliche findet sich hier ebensowenig wie irgendwo sonst im N. T. (vgl. Clemen, chr. Lehre von der Sünde I 1897, S. 192 gegen Pfleiderer).

**) Die bildliche Vorstellung eines Laufs im Stadium (Bos, Wolf, Sch.) ist hier nicht (wie 5 7) im Zusammenhang gegeben, durch den allein ἐπιτελεῖσθαι die Bedeutung der Vollendung eines Laufs erhalten kann (Herodian 8, 8, 5. 3, 8, 17 f. 4, 2, 7).

ἐπιτελεῖν im Aktiv., während ἐπιτελεῖσθαι sich nur I Ptr 5 9 als Passiv. findet. Das könnte an sich es nahe legen, auch hier das Passiv. anzunehmen (Vulg.: consummamini, Chrys. u. Theophyl., viele Aeltere*) und von Neueren Mey., Matthias, Vöm., Reithm., Ead.). Man müsste dann übersetzen: »werdet ihr jetzt mittels Fleisches zur Vollendung gebracht?« und dies wäre so zu erklären, dass »die judaist. Bearbeitungen, welche die Leser an sich erfuhren und mit sich vornehmen liessen, antiphrastisch, und ohne Zweifel in Hinsicht auf ihre eigene und ihrer Lehrer Meinung, als ihr chr. Vollendetwerden (τέλειοι ποιεῖσθε!) ausgesprochen werden«, was eine schneidende und beschämende Ironie enthalte (Mey.)**). Allein da der Medialgebrauch bei Griechen sich nicht selten findet (Plat. Phil. p. 27 C. Xen. Mem. 4, 8, 8. Polyb. 1, 40, 16. 2, 58, 10. 5, 108, 9) und besser als die passive Bedeutung hier dem Med. ἐναρξάμενοι entspricht, so ist ersterer vorzuziehen. Die Behauptung, dass das folgende τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ 3 4 das Subjekt von ἐπιτελεῖσθε als leidend erscheinen lasse (Mey.), hängt mit einer irrigen Erklärung jener Worte zusammen (s. z. 3 4). Uebrigens enthält das ἐπιτελεῖσθε auch bei der medialen Fassung eine Ironie (gegen Lips.), da nur nach judaist. Vorstellung die Gesetzesgerechtigkeit dem chr. Leben einen vollendenden Abschluss geben kann, während sie nach P. einen Rückschritt bedeutet (s. 3 4). Das Praesens bezeichnet, dass die Galater in diesem ἐπιτελεῖσθαι grade begriffen sind. Vgl. 1 6. Es als Futur. attic. zu nehmen (Stud., Ust.), hätte schon das nachdrückliche νῦν (»nunc, cum magis magisque deberetis spirituales fieri relicta carne«, Beng.) verbieten sollen.

3 4***) deckt den Unverstand der Galater vollends mit der Bemerkung auf, dass ihre Gesetzesgerechtigkeit weit entfernt das chr. Leben zu vollenden, vielmehr auch den Empfang des göttl. Geistes, mittels dessen sie jenes begannen, vergeblich macht: *So Grosses habt ihr erfahren vergeblich!* nicht Frage, wozu das folgende εἴ γε etc. nicht passen würde, sondern Ausruf. πάσχειν wird im N. T. immer nur vom Erleiden von Uebeln gebraucht. Wollte man nun es auch hier so fassen, so wäre

---

*) Zum Theil freilich zwar passivisch übersetzend, aber dann (vgl. Erasm., Calvin u. M. auch Beng.) in der Erklärung den passivischen Sinn nicht strikt einhaltend.

**) Am nächsten dieser Fassung, ohne jedoch den ironischen Charakter hervorzuheben, kommt Beza mit seiner Meinung, perficimini gehe auf die Lehre der Pseudoapostel, welche Christo tantum initia, legi perfectionem justitiae zuschrieben. Vgl. auch Seml.

***) Ohne Grund will Cramer ἐμάθετε statt ἐπάθετε lesen und Weisse εἴ γε καὶ εἰκῇ als Glosse streichen.

am ehesten an die Leiden um des Ev. willen zu denken (Chrys., Theodoret., Aug., Grot., Cal., Wolf, Seml., Michael., Mor., Rück., Olsh., Reithm., Lightf.). Der Sinn wäre dann: so vieles habt ihr vergeblich erduldet? da ihr nämlich vom Glauben abgefallen seid und daher die Herrlichkeit nicht erlangen könnet, welche Trübsale nach sich ziehen (II Kor 4 17. Röm 8 17). Allein abgesehen davon, dass von besonderen vielen Leiden der Galater weder etwas im Briefe berührt (4 29 ist ganz allgemein) noch sonst bekannt ist, so steht diese Fassung völlig ausser dem Zusammenhang. Noch weniger angänglich ist die Annahme, P. meine mit τοσαῦτα ἐπάθετε alles dasjenige, womit die falschen App. in ihrer Judaistischen Bestrebung die Galater belästigt hätten, die vielen Plackereien behuf Gesetzesbefolgung, welche sie durch ihre neuen Lehrer hätten erleiden müssen (Meyer mit Verweisung auf 1 6 f. 4 10. 5 2. 8. 6 12. 2 4 und II Kor 11 20, ähnlich Jatho). Darin läge selbst, wenn man das ἐπιτελεῖσθε 3 3 passivisch fassen könnte (Meyer), eine viel zu undeutliche Andeutung judaistischer »Plackereien«, als dass daraus die Bedeutung von ἐπάθετε in jenem Sinne verständlich würde. Vollends verliert diese Erklärung bei medialer Fassung von ἐπιτελεῖσθε (s. z. 3 3) jeden Halt. Auch spricht gegen dieselbe, wie überhaupt gegen jede Beziehung von τοσαῦτα auf Uebles das εἰκῇ, welches ausdrückt, dass die an sich zu erwartende gute Frucht ausbleibt oder verloren geht. Danach muss τοσαῦτα Gutes (nicht wie Matthies will, Angenehmes und Unangenehmes zusammen) bezeichnen und πάσχω, das an sich vox media ist, steht also hier von einer glücklichen Erfahrung, wie es nur zufällig sonst nicht im N. T., aber sehr oft ausserhalb desselben gebraucht wird, und zwar nicht bloss in Verbindung mit Worten wie εὖ, χάριν, τερπνόν, ἀγαθά, ὀνήσιμα u. dgl., sondern auch ohne solche ausdrückliche Bestimmungen, wo jene Bedeutung nur aus dem Zusammenhange hervorgeht (wie Joseph. Antt. 3, 15, 1: ὅσα πάθοντες ἐξ αὐτοῦ καὶ πηλίκων εὐεργεσιῶν μεταλαβόντες). Hier ergiebt sich aber aus dem Zusammenhang mit dem Vor. 3 2. 3, wie mit dem Folg. 3 5 deutlich die Beziehung von τοσαῦτα ἐπάθετε auf die Erfahrung der Geistesmittheilung und ihrer Wirkungen. P. drückt also seinen schmerzlichen Unwillen darüber aus, dass so reiche Erfahrungen durch das judaist. Wesen alle Frucht völlig verlieren sollen. (So auch Schomer, Homb., Schoettg., Raphael., Kypke, Zachar., Koppe, Rosenm., Borg., Fl., Win., Ust., Sch., B.-Crus., de W., Hilg., Wies., Hofm., Matthias, Fritzsche Diss. I in II Kor 54, Holst., Wörn., Phil., Kähl.)*). — εἴγε καὶ εἰκῇ) ist nicht

*) Mit Ew. aber gerade an »gewaltige und heftige« Geistesbewegun-

als Andeutung davon zu fassen, dass noch Schlimmeres der Fall sein könne als die blosse Vergeblichkeit (Bez. u. A., auch de W., Ew., Wies., Matthias, Wörn., Phil., Zöckl., Dalm.), mag man das Schlimmere auf die Beeinträchtigung des Messiasheils durch die Plackereien der Judaisten (Mey.) oder den göttl. Zorn über die Abwendung von den göttl. Gnadenerweisungen (die M.) oder die sittliche Verschlimmerung durch den Rückfall (B.-Crus., Ew., Wies.) beziehen. Dadurch würde die Bedeutung des *εἰκῇ* unpassend abgeschwächt, als wenn nicht die Vergeblichkeit also der Verlust des Geistesempfanges das Schlimmste in sich schlösse. Auch wäre dann *μόνον* vor *εἰκῇ* zu erwarten. Das *καί* aber in der Bedeutung »auch nur« zu nehmen (Mey. mit Berufung auf Hartung, Part. I p. 136. Baeuml., Partik. p. 150; Wies.) geht nicht an, da es diese Bedeutung lediglich da hat, wo eine durch Verminderung herbeigeführte Steigerung ausgedrückt wird (vgl. Kühn. II 797), was hier garnicht zutrifft*). Vielmehr kann *καί* hier, wo es nur das schon vorher gebrauchte *εἰκῇ* wieder aufnimmt, nur die Aussage als der Wahrheit entsprechend bezeichnen und die Bedeutung wirklich haben (Hartung I 132). *εἴγε* aber heisst wenn anders und steht wie dieses sowol in Beziehung auf Sicheres in der Bedeutung da ja, als auf Zweifelhaftes in der Bedeutung des einfachen wenn nämlich (Kühn. II S. 738). Steht es hier im ersteren Sinne, so würden die Worte sagen: da ja wirklich, wie gesagt, völlig vergeblich ihr jenes erfahren habt (so im Wes. Win., Fr., Ust., Holst., Weiss). Und diese Erklärung ist nicht unmöglich, denn, da in dem vorangehenden Ausruf der Hauptnachdruck auf die Grösse der Erfahrungen (*τοσαῦτα*) gelegt war, so konnte ihre Vergeblichkeit noch einmal in ihrer Thatsächlichkeit betont werden gegenüber dem judaist. Wahn, dass das chr. Leben durch die Gesetzesgerechtigkeit seine Vollendung erhalte. Nur weil nach 3 5 von P. vorausgesetzt wird, dass bis jetzt bei den Lesern der Empfang des Geistes noch nicht ganz vergeblich geworden ist, wird der zweite Gebrauch von *εἴγε* mit Beziehung auf Ungewisses vorzuziehen sein: *wenn nämlich wirklich vergeblich* (es geschehen sein sollte). Dabei ist dann aber nicht an die Möglichkeit der Besserung zu denken (Chrys., Ambr., Luth.**),

---

gen zu denken hat man keinen Grund. Eine Beziehung auf das vom h. Geiste gewirkte Ertragen der Wirksamkeit des P. (Beng.) ist durch den Zusammenhang nicht gegeben und würde *ἀνέχεσθε* erfordern.

*) Vgl. Odyss. 1, 58: *ἱέμενος καὶ καπνὸν ἀποθρώσκοντα νοῆσαι* auch nur den aufsteigenden Rauch, d. h. sogar den blossen aufst. Rauch (von Ithaka) zu erblicken sich sehnend; dies als Ausdruck einer gesteigerten Sehnsucht. Eine einfache Verminderung kann *καὶ γάρ* nicht bezeichnen.

**) »Objurgat quidem, sed ita semper oleum juxta infundat, ne eos ad desperationem adigat. — — Non omnino abjeci spem de vobis«.

Erasm., Calv., Clar., Zeg., Calov, C. a Lap., Est., Zach., Mor. u. A.), was im Kontexte nicht angedeutet ist, sondern die Worte sollen nur die Möglichkeit offen lassen, dass es nicht wirklich schon so weit mit den Lesern gekommen sei (Hofm., Kähl., Lips.). Die Behauptung, damit »würde P. selbst seinen sehr ernsten Vorwurf τοσαῦτα ἐπάθ. εἰκῇ gleich wieder problematisch gemacht — ihm aber dadurch den Nerv durchschnitten haben« (Mey.), müsste auch das Folg. 3 5 treffen und ist unbegründet, da vielmehr jene Worte so mit ernster Warnung auch Aufmunterung verbinden.

3 5. *Der euch also darreicht den Geist und wirket Wunderkräfte in euch*, (thut er das) *aus Gesetzeswerken oder aus Glaubenspredigt?* Nach der logischen Parenthese 3 3 u. 4 nimmt οὖν (Hart., Part. II p. 22 f. Klotz ad Devar. p. 719) das 3 2 Gesagte, doch in veränderter Zeitform (Präs.) und mit Andeutung eines neuen Gedankens wieder auf, um dann zum Erweis der Begründung des Heils auf den Glauben das Beispiel Abraham's anzureihen. Eine Abhängigkeit dieses V. von I Kor 2 4 f. wird ohne Grund behauptet (Völter). — ἐπιχορηγῶν und ἐνεργῶν sind nicht als Partic. imperf. zu betrachten (Cast., Beng., Seml. u. A.); denn vom erstmaligen Geistesempfang würde dem ἐλάβετε 3 2 entsprechend, ἐπιχορηγήσας und ἐνεργήσας gesagt sein. Vielmehr bezeichnen die Participia praes. das ἐπιχορηγεῖν etc. als noch immer fortdauernd bei den Galatern; es hat noch nicht aufgehört, obwol es natürlich jetzt in Folge der erlittenen wirksamen Bestrebungen der Judaisten weniger stark und allgemein als früher sein musste (νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε 3 3). — In ἐπιχορηγεῖν ist ἐπι nicht insuper, sondern die Richtung bezeichnend wie in darreichen, zukommen lassen (II Kor 9 10. Kol 2 19. II Pt 1 5, vgl. auch Phl 1 19). — καὶ ἐνεργ.) und, um ein besonderes χάρισμα namhaft zu machen, — welcher u. s. w. — δυνάμεις) können Wunder sein (I Kor 12 10), dann ist ἐν nicht: in (Wörn.) sondern: unter (Win. u. V., auch Kähl.); oder Wunderkräfte (I Kor 12 28), dann ist ἐν: in eurem Inneren (Borg., Ust., Matthies, Sch., Olsh., Wies., Holst., Phil. u. A.). Für letzteres spricht die Analogie von I Kor 12 6 (vgl. Phil 2 13. Eph 2 2). — ἐξ ἔργων νόμου, ἢ ἐξ ἀκοῆς πίστ.) sc. ποιεῖ τοῦτο (Buttm. n. Gr. 336) oder ἐπιχορηγεῖ ὑμῖν τὸ πνεῦμα κ. ἐνεργεῖ δυνάμεις ἐν ὑμῖν; wird diese seine Wirksamkeit auf euch durch Gesetzeswerke oder durch Glaubenskunde verursacht? kommt sie in Folge dessen, dass ihr jene Werke treibet, oder dass solche Kunde euch mitgetheilt wird? auf jenem Wege der aktiven Verdienstlichkeit oder auf diesem des Empfangs göttlicher Predigt? Ueber ἀκοὴ πίστεως, auch hier nicht πίστις ἀκοῆς (Hofm.), s. z. 3 2. — Als das, woraus

die Leser die von P. vorausgesetzte Antwort ἐξ ἀκοῆς πίστεως zu entnehmen hatten, war bei der ähnlichen Frage 3 2 nur ihre Erfahrung gedacht. Hier wird aber durch die Fassung der Frage selbst zugleich ein anderer Erkenntnissgrund für jene Antwort angedeutet. Indem nämlich P. so nachdrucksvoll Gott als den Verleihenden und Wirkenden bezeichnet, legt er damit den Schluss nahe, dass dieser das chr. Leben begründenden und fördernden göttlichen Gnadenwirksamkeit auf Seiten des Menschen nicht das Thun von Gesetzeswerken, sondern nur das Annehmen der Glaubenspredigt entsprechen kann. Und da auf diese Weise hier nicht wie 3 2 die Begründung, sondern der fortdauernde Bestand des chr. Lebens auf den Glauben zurückgeführt wird, so durfte nun nicht wieder, wie es 3 3 geschah, erst noch der Widerspruch zwischen Anfang und Vollendung geltend gemacht werden, um die Thorheit der judaistischen Normirung des chr. Lebens aus dem Gesetz zu erweisen, sondern diese ergab sich hier unmittelbar.

3 6–14. Die dem Abraham gegebene göttliche Heilsverheissung sollte nicht durch das Gesetz ihre Erfüllung erhalten, welches vielmehr nur Fluch bringt, sondern durch den Glauben an Chr., der von diesem Fluche loskauft.

3 6*). An den vorangehenden Erfahrungsbeweis für die Begründung des Heils auf den Glauben, nicht auf Gesetzeswerke, schliesst sich nun ein Beweis aus der bibl. Heilsgeschichte. Und zwar wird gegenüber dem Judaist. Bestreben, das Heil als Antheil am Segen Abrahams von der Erfüllung des seinen Söhnen gegebenen Gesetzes abhängig zu machen auf die Rechtfertigung Abrahams hingewiesen. Dieser Uebergang zu Abrah. ist mithin hier sachlich so vollkommen motivirt, dass die Behauptung (von Br. Bauer, Steck 55 f. u. Manen), derselbe erkläre sich nur aus Anlehnung an die breitere Darstellung des Römerbriefs 4 1 ff., als völlig unbegründet erscheint (vgl. Gloël, die jüngste Kritik u. s. w. 31). Die sich von selbst verstehende Antwort auf die vorhergehende Frage nach dem, woraus der Geistesempfang der Leser hervorging, ist: ἐξ ἀκοῆς πίστεως, und daran, nicht aber unmittelbar an jene Frage selbst (Hofm. nach seiner unrichtigen Fassung von ἀκοῆς πίστεως), knüpft nun P. mit καθώς (vgl. 2 7. I Kor 10 7 f. 14 34. II Kor 6 16) den Hinweis auf die Rechtfertigung Abrah.'s. Die logische Berechtigung dieser Verbindung beruht nicht darauf, dass »P. eben die durch die Glaubenspredigt verursachte Wirksamkeit des

*) Ohne Grund wollen Weisse u. Manen die schon von Marcion getilgten Verse 6–9 sammt V. 10 streichen.

Geistes als das die rechtfertigende Kraft des Glaubens beweisende Moment angeführt hat« (Mey.), denn an die Rechtfertigung war im Vor. nicht gedacht, sondern darauf, dass P. im Folg. die Rechtfertigung aus dem Glauben nur als Vorbedingung für den auf den Glauben gegründeten Geistesempfang (3 14) in Betracht zieht. Also: (jener Geistesempfang der Leser erfolgte auf Grund der Glaubenspredigt), *gleichwie Abr. Gott glaubte, und es* (dieses Glauben) *ihm angerechnet wurde zur Gerechtigkeit.* Es ist daher weder nach *Αβρ.* ein Kolon zu setzen (Koppe), noch 3 6 als Vordersatz und 3 7 als Nachsatz zu betrachten (Bez., Hilg.), da 3 7 offenbar selbstständig ist, u. 3 6 nur sehr willkürlich (mit Hilg.) anakoluthisch genommen würde. Die mit *καθώς* eingeführten Worte sind aus Gen. 15 6 nach der LXX. entnommen (vgl. Röm 4 3). Der Glaube Abrah.'s ist nach P. nicht der Glaube an den verheissenen Chr. (worauf Meyer's Verweisung auf Joh 8 56 führen würde), sondern der im Bewusstsein der eigenen Ohnmacht auf die Macht der Gnade Gottes vertrauende Glaube an die Verheissung der reichen Nachkommenschaft (nach Röm 4 18—24), er rechtfertigt also nicht um seines Inhalts Chr. willen (Philippi), aber andererseits auch nicht weil er wirklich Gerechtigkeit wäre als dasjenige Verhalten, wodurch der Mensch dem göttl. Gnadenwillen gerecht wird (Wörn. im Anschluss an Beck.); sondern P. meint offenbar, Abrah.'s Glaube werde, während er nicht Gerechtigkeit ist, als solche angerechnet, und der Grund davon ist die göttliche Gnade, welcher Abr. durch seinen Glauben an Gottes Gnadenverheissung vertraute; daher ist es ungehörig, hier den Begriff der Heiligung einzumischen (Bisp., Reithm. u. a. Katholiken) *).

3 7**). *Erkennet also* (da Abraham's Glaube ihm zu Gerechtigkeit gerechnet wurde), *dass die, welche vom Glauben her sind, diese Söhne Abraham's sind.* Damit wird nicht ein Seitengedanke, der nur durch Röm 4 11—25 veranlasst wäre, eingemischt (Steck 56 f.), sondern ein wesentliches Beweismoment aus dem Vor. gefolgert. *γινώσκετε* ist wol nicht als Indikativ (Cypr. ep. 63 ad Caecil, Hier., Ambr., Luth., Er., Bez., Menoch., Pisc., Sem., Ros., Rück., Reithm., Lightf., Holst., Lips.), sondern, da der Ap. die betreffende Erkenntniss der Leser nicht sowol

---

*) Vgl. Hoelemann de justitiae ex fide ambabus in V. T. sedibus, Lps. 1867, 8 ff. Zum Preis des rechtfertigenden Glaubens Abr.'s nach Gen. l. l. vgl. Jak 2 22 ff. I Mak 2 52 und Mechilta in Jalkut Sim. I f. 69. 3: »hoc planum est Abrahamum neque hunc mundum neque futurum haereditate consequi potuisse, nisi per fidem, qua credidit, p. d. Gen 15, 6«.

**) *υἱοί* ist nicht nach *εἰσίν* (ℵcACDFG, Elz., Tisch. VII), sondern davor zu stellen (ℵ*B, Iren. u. A., Weiss, Nestl.); jene Stellung ist, als die regelmässigere, Korrektur.

vorauszusetzen als zu wünschen hat, als Imperativ zu fassen (Vulg., Cast., Calv. u. d. meisten Neueren, auch Eadie, Wörn., Phil., Zöckl., Weiss, Dalm.), wodurch die Rede lebhafter wird. — οἱ ἐκ πίστεως) heisst wol kaum: die es, nämlich Abr.'s Kinder, aus Glauben her sind, nämlich durch ihre Aehnlichkeit mit ihm im Glauben (Weiss), sondern: die aus Glauben her sind (vgl. οἱ ἐξ ἐριθείας Röm 2 8, ὁ ἐκ πίστεως Röm 3 26, οἱ ἐκ νόμου Röm 4 14); dies ist Bezeichnung solcher, deren religiöse Stellung ganz aus dem Glauben herrührt. — οὗτοι steht mit Betonung (vgl. Röm 8 14. 9 6) in ausschliessendem Sinne: diese und keine Anderen. Ausgeschlossen sind aber damit nach dem Zusammenhange nicht die leiblichen Nachkommen Abr.'s (d. M.), sondern diejenigen, welche ἐξ ἔργων νόμου sind (Rück., Wies., Mey., Weiss). Denn die Ausführung des Ap. steht hier der Anschauung der Judaisten gegenüber, wonach die Gesetzeserfüllung den Antheil an den Abrahamsverheissungen sichert. Demgegenüber behauptet P., dass jener Antheil nur durch den Glauben als eine der Blutsverwandschaft entsprechende Geistesverwandschaft mit Abr., aus welcher sich das Sohnesverhältniss und damit das Sohneserbrecht ergebe, gewonnen werden kann (vgl. 3 8—10). Denn dass es nach P. hier nicht auf geschichtliche Zusammengehörigkeit, von der gar nicht die Rede ist, sondern auf innere Aehnlichkeit mit Abr. ankommt, ist klar (gegen Dalm.). Danach bedeutet: υἱοὶ Ἀβρ. mit einer durch die Voranstellung des υἱοί vor εἰσιν herbeigeführten starken Betonung dieses Wortes: Söhne Abrahams im wahren vollen Sinn des Wortes (vgl. Joh 8 39. Röm 4 11 f.): Solche, die mit Abraham wahrhaft wesensverwandt sind, so dass sie vermöge des Sohnesrechts an seinen Gütern Antheil haben.

3 8. 9. Nachdem P. aus der bibl. Heilsgeschichte nachgewiesen hat, dass keine Anderen als die Gläubigen Abr.'s Söhne sind, zeigt er nun weiter aus jener, dass keine Anderen als diese am Segen Abr.'s Theil haben.

3 8 *). Δέ) von der Abrahams-Kindschaft der Gläubigen zu ihrer Segensgemeinschaft überführend: *Indem aber voraussah die Schrift, dass aus dem Glauben rechtfertigt die Heiden Gott.* — προϊδοῦσα) Personifikation. Vgl. 3 22. Röm 4 3. 9 17. Joh 7 38. Die Schrift sah vorher und die Schrift verkündigte vorher, in so fern das, was Gott vorhersah und vorherverkündigte, nämlich in Bezug auf das gegenwärtig Geschehende, Bestandtheil der Schrift und in ihr gesagt ist. Vgl. das häufige

*) Das entscheidend bezeugte ἐνευλογ. (ℵABCDKLP) ist (wie Apg 3 25) in einigen Autt. mit dem gewöhnlicheren Simplex εὐλογ. (Elz.) vertauscht, hier wol auch unter dem Einfluss des folg. ἐν σοὶ, das zum Theil statt ἐν dem εὐλογ. vorangestellt wird.

λέγει ἡ γραφή, desgl. Siphra f. 186. 2: Quid vidit (ראה) scriptura etc. — ἐκ πίστεως) ist das Hauptmoment des Partizipialsatzes: aus Glauben, nicht aus den Gesetzeswerken als menschlicher Seits bedingender Ursache. — δικαιοῖ) Praesens, denn die vorhergesehene Zeit (προϊδοῦσα) war die chr. Gegenwart. — τὰ ἔθνη) die Heiden (vgl. 3 14), so dass also diese nicht dem Gesetze sich zu unterwerfen haben, um gerecht zu werden. — προευηγγελίσατο) *so gab sie die frohe Vorherverkündigung.* προ bezieht sich, wie bei προϊδοῦσα, auf die künftige Verwirklichung in der chr. Zeit. Jene Verheissung war ein Ev. vor dem Ev. Das Wort findet sich im N. T. nur hier, bei den LXX. und Apokr. nicht, aber bei Philo de opif. m. p. 7 A. de nom. mut. 1069 D. auch Schol. Soph. Trach. 335. — ὅτι ἐνευλογηθήσ. ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη) *in dir werden gesegnet werden alle Heiden.* Gen 12 3 nach den LXX. mit dem rezitativen ὅτι angeführt, so jedoch, dass statt πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς aus 18 18 (vgl. auch 22 18) πάντα τὰ ἔθνη aufgenommen ist: und dies nicht zufällig, sondern weil es P. mit Heidenchristen zu thun hat, die man dem Gesetze unterwerfen wollte. Daher (und s. 3 14) ist nicht zu erklären: alle Völker, Juden und Heiden (Winer, Matthias, Schott, B.-Crus. nach Aelteren), sondern: alle Heiden. — Den Nachdruck in diesem Verheissungsspruche hat nicht πάντα (Sch.), sondern das an der Spitze stehende ἐνευλογηθήσονται. Denn hätte die Schrift nicht vorhergesehen, dass der Glaube die Heiden gerecht mache, so würde sie nicht Segen in Abr. allen Heiden verheissen haben, woraus folgt (3 9), dass die Gläubigen es sind, die diesen Segen empfangen, nicht die Gesetzlichen, über welche ja die Schrift nicht Segen, sondern Fluch ausspricht (3 10). Das charakteristische ἐνευλογ. kann nur von den Gläubigen, nicht von den Gesetzlichen gemeint sein. Was aber P. unter ἐνευλ. der mess. Erfüllung nach versteht, ist nicht die göttliche Gnadenwohlthat der Rechtfertigung (Mey. mit Bez., Ust., Rück., Reithm., Ead., Wörn., vgl. Möll., nach dem der an sich weitere Begriff der εὐλογία hier nur um der daraus von selbst zu schliessenden Rechtfertigung aufgenommen ist). Aus dem vorherigen ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοῖ τὰ ἔθνη erhellt die gleiche Bedeutung von ἐνευλογεῖσθαι und δικαιοῦσθαι keineswegs. Vielmehr ist das logische Verhältniss des Partizipalsatzes zum Nachsatze προευηγγ. etc. viel klarer, wenn die Rechtfertigung als Vorbedingung der Segnung gedacht ist. Ebensowenig ergiebt sich die Identität der beiden Begriffe aus 3 10. 11, wo die Rechtfertigung nicht als das Gegentheil der κατάρα, sondern als das erscheint, wodurch dieselbe aufgehoben und die Verwirklichung des Segens herbeigeführt wird. Und

gleicherweise unbegründet ist die Behauptung (Meyer's), die Richtigkeit jener Fassung werde durch 3 14 sicher bestätigt, wo sich an den Empfang des Segens als ein weiterer Empfang der des h. Geistes anschliesse, so dass also schon die Geistesverleihung nicht mit im Begriff der εὐλογία gedacht, sondern dieser Begriff dem Zusammenhange gemäss auf die Rechtfertigung beschränkt sei, mit welcher der ganze Heilsempfang anhebe. Denn da 3 14 der zweite Satz mit ἵνα dem ersten nicht subordinirt, sondern parallel ist (Mey.), so liegt es mindestens sehr nahe, die Geistesverleihung gerade als Inhalt der εὐλογία zu denken (s. z. 3 14). Und dass sie dies ist, wird daraus gewiss, dass ebendort der Geist als Gegenstand der Verheissung bezeichnet wird. Zum Begriff und Wesen des Geistes gehört es aber nach Paul. Lehre, dass er Leben wirkt Gal 5 25. 6 8. I Kor 15 45. II Kor 3 3—11. 4 10—5 5. Röm 6 4. 13. 7 4. 6; besonders Röm 8 (I, vgl. Gloël, d. h. Geist 181 ff.), nämlich Leben aus Gott schon gegenwärtig hervorruft und ewiges Leben für die Zukunft verbürgt (vgl. Gloël 181 ff. 359 ff.). Damit stimmt nun überein, dass nach 3 11 u. 12 das Gegentheil des Fluches das Leben und nach 3 13 der Inhalt des Fluches der Tod ist. Hiernach besteht der Segen als der Gegensatz des Fluches hier nach P. nicht in dem ganzen Heil des Reiches Gottes (de W., Wies.), oder in summa bona (Grot.), oder dem Segen der wahren Religion (Ew.), was Alles zu allgemein ist, sondern in dem durch den Geist vermittelten Leben (Bähr, StKr 1849, 920, Hofm., Kähl.)*), oder genauer in der durch die Rechtfertigung ermöglichten Geistesmittheilung als dem Grunde des gegenwärtigen christlichen Lebens und dem Unterpfande des zukünftigen ewigen Lebens (vgl. Lips.). — ἐν σοί ist nicht: per tuam posteritatem, i. e. Christum (Hier., Oec., Menoch, Est., Cal., Ramb., Mor., Borg., Fl., Sch., vgl. auch Beng.), wobei ja das persönliche σοί (im Widerstreite mit 3 9) beseitigt wird, sondern: in dir d. h. in dem, dass du gesegnet wirst, ist das Gesegnetwerden aller Heiden enthalten (als Konsequenz), in so fern nämlich alle Heiden durch den Glauben zur Rechtfertigung und durch die Rechtfertigung zum Empfang des h. Geistes gelangen sollen, in dem Segen Abr.'s aber, des Vaters aller Gläubigen (Röm 4), der Zusammenhang von Glaube und Rechtfertigung eröffnet und für alle Zukunft gesetzt wurde. (Vgl. Ellicot.) Zu ἐνευλο-

*) Gegen die von Mey. als treffend bezeichnete Erklärung von Hunnius: »Benedici in hac promissione est liberari maledictione legis aeternae et vicissim haeredem scribi justitiae et bonorum coelestium« entscheidet schon dies, dass wo εὐλογεῖν und בָּרַךְ im bibl. Sprachgebrauch von Gott gebraucht werden, sie nicht einen erst in Zukunft, sondern sofort wirksamen Segen bezeichnen (vgl. Hofm.).

γεῖσθαι, in der Person Jemandes gesegnet werden, welches bei Griechen nicht vorkommt, vgl. noch Apg 3 25. Sir 44 21.

3 9 enthält nicht das Ergebniss aus 3 7 u. 8 (Mey.), sondern allein aus 3 8: *Sonach werden die aus dem Glauben gesegnet mit dem gläubigen Abraham.* Ist nämlich die Segnung der Heiden die Konsequenz der Segnung des gläubigen Abr., so sind es die Gläubigen, welche mit ihm gesegnet werden. Das ὥστε ist das gewöhnliche der thatsächlichen Folge, mithin nicht im Sinne von οὕτως νῦν (worauf Hofm. hinauskommt) zu erklären. — οἱ ἐκ πίστεως) hat wie 3 7 den ganzen Nachdruck. σὺν τῷ πιστῷ Ἀβρ.), nicht wieder ἐν schreibt P., weil er aus der Gegenwart des εὐλογοῦνται in die Vergangenheit blickt, in welcher Abr. als der Gesegnete dasteht, mit dem nun die gesegnet Werdenden in die Gleichheit des Verhältnisses eintreten. σύν aber ist nicht gleich καθώς (Koppe), sondern drückt die Gemeinschaft aus; die Gläubigen haben, indem sie gesegnet werden, mit dem gläubigen Abr. die nämliche göttl. Wohlthat gemein, welche in seiner Person begonnen hat und auf die Gläubigen als auf die ihm gleichartigen Söhne sich forterstreckt. Das Prädikat πιστῷ ist zu Ἀβρ. zugefügt, um die Gleichheit der religiösen Beschaffenheit, welche nothwendig zur Gleichheit des Erfolgs gehört, zu bezeichnen.

3 10—12. Nachdem aus der biblischen Heilsgeschichte gezeigt war, dass der Glaube es ist, welcher am Segen Abrahams Theil haben lässt, folgt zur Bekräftigung des Vorigen gegenüber der Judaistischen Anschauung der Schriftbeweis, dass die Gesetztichkeit zum Fluche, nicht zur Gerechtigkeit führt.

3 10*). *Denn so viele aus Gesetzeswerken her sind, die sind unter dem Fluche; denn es steht geschrieben: verflucht ist jeder, welcher nicht bleibt bei allem, was geschrieben ist in dem Buche des Gesetzes.* Durch γάρ wird 3 10 a als Begründung für das in 3 9 aus 3 8 gezogene Ergebniss eingeführt. Allerdings gehört mit 3 10 a auch noch 3 10 b, 11 u. 12 mit zur Bekräftigung des Vorigen. Aber die begründende Wirkung des γάρ ist doch, da 3 10 b ein zweites γάρ folgt, nur auf 3 9 a, nicht auf 3 10—12 und noch weniger auf das ganze Satzgefüge 3 10—14 zu beziehen (Holst., Hofm.), innerhalb dessen 3 13 eine neue Gedankenwendung eintritt. Die Begründung ist ein Beweis aus der Unmöglichkeit des Gegentheils und beruht auf dem Dilemma: entweder aus dem Glauben oder aus dem Gesetze**),

*) Vor ἐπικατ. ist (nach ℵABCDFG 17, Pesch., Heracl., Arm.) ὅτι zu lesen (das bei Elz. fehlt). — Vor πᾶσιν ist ἐν (bei ℵ^{c}ACDEFGKLP, Orig., Elz., Lachm., Tisch. VII) fortzulassen (nach ℵ*B 17, 67** Treg., Tisch. VIII, WH., Weiss, Nestl.) als aus der LXX. eingekommen.

**) Dies ist keine Unterschiebung (Einwand Hofm.), sondern noth-

ist aber bestimmt durch die Rücksicht auf die Anschauung der Judaisten, welche im Gegensatz zu dem Gedanken 3 9 den Antheil am Segen Abr.'s vom Gesetz abhängig machten. Durch Behauptung der entgegengesetzten Wirkung des Gesetzes wird also hier der Gedanke von 3 9 den Judaisten gegenüber gerechtfertigt. ὅσοι ἐξ ἔργων νόμου εἰσίν) Gegentheil der οἱ ἐκ πίστεως 3 7: alle welche von Werken des Gesetzes her sind d. h. deren Verhältniss zu Gott durch Gesetzeswerke, Beschneidung und Gesetzeserfüllung, bestimmt ist (vgl. z. Röm 2 8), die Gesetzesmenschen, οἱ ἐχόμενοι τοῦ νόμου, Oecum. Vgl. ὁ ἐργαζόμενος Röm 4 4. Das ὅσοι alle welche, wie viele irgend (vgl. Röm 2 12), enthält wol den Gedanken: auch diejenigen, welche dabei sich zu J. Chr. bekennen. κατάρα Fluch, Gegentheil des Segens Deuter 11, 26 ff., ist nicht die blosse Fluchandrohung (de W.), sondern der Gegenstand derselben. Zu γέγραπται γάρ vgl. Röm 12 19. — ὅτι ist einführend wie 3 8 — das folg. Citat ist Deut 27 26 frei nach der LXX. angeführt. — ἐπικατάρατος) sc. ἐστι, אָרוּר, κατηραμένος Mt 25 41. Der Meinung, ἐπικατ. bedeute: der göttlichen ὀργή verfallen, die ἀπώλεια aber, der ewige Tod, das Gegentheil des ζήσεται 3 11, sei erst das endliche Geschick des ἐπικατάρατος, die Vollziehung und Wirkung der κατάρα (Mey.) liegt die irrige Vorstellung zu Grunde, dass die Vollziehung des göttlichen Fluches von seiner Aussprache getrennt, erst in die Zukunft falle. Vielmehr ist derselbe ebenso wie der göttliche Segen (s. z. 3 8) nach bibl. Sprachgebrauch als ein solcher zu denken, der sofort wirksam zu werden und sich zu vollziehen beginnt, vgl. Hbr 6 8. Der hier gemeinte Fluch ist also nicht bloss die göttl. ὀργή und vollzieht sich nicht erst im ewigen Tode, sondern er besteht und vollzieht sich in der Unterwerfung unter die Herrschaft des zunächst als Ende des irdischen Lebens gedachten Todes, durch welche aber ein vor und nach demselben andauernder Todeszustand hervorgerufen wird. Denn der Satz 3 12: ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσ. ἐν αὐτοῖς steht in so deutlichem antithetischem Parallelismus zu der hier 3 10 angeführten Stelle, dass sich daraus als das Gegentheil des Fluches das Leben ergiebt. Und wenn Chr. als der dem schmachvollen Kreuzestod unterworfene selbst als κατάρα bezeichnet wird, so erhellt daraus vollends die angegebene Bedeutung dieses Begriffs. Vgl. dazu II Kor 3 6. 7 (τὸ γράμμα ἀποκτείνει, διακονία θανάτου). Falsch ist es, unter dem Fluche bloss den geistl. Tod zu verstehen (Bähr a. a. O.). Das Wort kommt bei Griechen nicht vor, bei

---

wendige logische Voraussetzung, wie sie bei jeder Argumentation aus dem Gegentheil stattfindet.

denen κατάρατος häufig ist. Vgl. aber Sap 3 13. 14 8. Tob 13 12. IV Mak 2 19. — ὃς οὐκ ἐμμένει) Das im Gesetzbuche Geschriebene ist als massgebender Bereich gedacht, aus welchem man heraustritt. Vgl. Apg 14 22. Hbr 8 9. II Tim 3 14. Xen. Ages. l. l. Thuc. 4, 118, 9. Plat. Legg. 8, p. 844 C. Polyb. 3, 70, 4. Isocr. de Pace p. 428. fin. Liban. IV 271. Reisk. Joseph. Antt. 8, 10, 3 al. Bei Klassikern im Allgem. häufiger mit blossem Dativ als mit ἐν, in juristischen Formeln aber mit ἐν, s. d. Anm. zu τοῖς γεγραμμ. — πᾶσι) so wie das vorherige πᾶς, steht nicht im Hebr., wol aber im Samarit. Texte und bei den LXX. Grundlos aber beschuldigt Hieron. die Juden einer absichtlichen (die Strenge des Ausspruchs mildernden) Verstümmelung des Textes. — τοῖς γεγραμμένοις; in der LXX.: τοῖς λόγοις τοῦ νόμου τούτου*). — τοῦ ποιῆσαι αὐτά) Absicht des ἐμμένει etc. — Die Schriftstelle hat Beweiskraft für die vorangehende Behauptung nur unter der Voraussetzung, dass keiner, der dem Gesetze untergeben ist, dasselbe vollständig erfüllt hat. Dieser im Röm.-Br. Kp. 2. 3 20 ausgeführte Mittelgedanke ist hier nicht besonders zum Ausdruck gebracht, woraus aber nicht auf eine Benutzung des Röm.-Br.'s an unserer Stelle geschlossen werden darf (Steck 57, vgl. dageg. Gloël, Gal. 32). Er konnte in dem lebhaften Gedankenfortschritt hier um so eher unausgesprochen bleiben, da auch die galat. Judaisten gewiss die Unmöglichkeit einer ganz vollständigen Gesetzeserfüllung, ohne deren Anerkennung ihre Annahme des Christenthums kaum erfolgt wäre, zugaben. Vgl. 5 3.

3 11 und 12 sind wol kaum mit dem Vor. und Folg. so in Zusammenhang zu bringen: nachdem P. 3 10 die Theilnahme der Gläubigen an dem Segen Abr.'s durch das argumentum e contrario erhärtet habe, dass die Gesetzlichen unter Fluch stehen, sei es nun zur Vollendung dieser seiner mit 3 6 angehobenen, auf Grund der Schrift geführten Lehrentwicklung seine Aufgabe, auf demselben Grunde den einzigen Weg der Erlösung von der Gerechtwerdung aufzuzeigen, und zwar a) negativ: nicht auf dem Wege des Gesetzes erlangt man die Rechtfertigung, durch welche der Fluch aufgehoben und die Verwirklichung

*) Deissmann, N. Bibelst. 76 f. vermuthet, »dass der Ap. das bibl. ἐμμένει ἐν πᾶσι τοῖς — in unwillkürlichem Anschluss an den Tonfall der Rechtsformel partizipial weitergeführt hat« mit Hinweis auf ff. Rechtsformeln: Pap. Rainer XI 23 f., (Faijum, 108 n. Chr.): ἐμενέτωσαν . . . . ἐν τοῖς ἑκουσίως ὁμολογημένοις κ. διειρημένοις; Turin. Pap. (2. Jhd. v. Chr.): ἐμμένειν δὲ ἀμφοτέρους ἐν τοῖς πρὸς ἑαυτοὺς διωμολογημένοις; Pap. Rainer CCXXIV 5 f., (Faijum, 56 n. Chr.): ἐμμένειν ἐν πᾶσι τοῖς γεγενημένοις κατὰ τὴν γραφὴν τῆς ὁμολογίας ἣν συνγέγραμμαί σοι.; Berl. Aeg. Urk. 600, 6, (Fajjum, 2/3. Jhd. n. Chr.): ἐμμένω πᾶσι ταῖς προγεγραμέναις ἐντολαῖς.

des Segens, das Leben, herbeigeführt wird (3 11. 12), und b) positiv: Chr. erst hat uns frei gemacht vom Gesetzesfluche (3 13) (Mey.). Diese Auffassung beruht auf der Behauptung, dass in δικαιοῦται παρὰ τ. θεῷ das Gerechtfertigtwerden trotz des Fluchs, mithin das Freiwerden von demselben klar und nothwendig vom vorangehenden (3 10) und nachfolgenden (3 13) Zusammenhange gegeben sei. Aber wenn das δικαιοῦται eine Befreiung von dem 3 10 genannten Fluche bezeichnen sollte, so wäre eine Andeutung dieser Rückbeziehung zu erwarten; und den Zusammenhang von 3 13 mit 3 11. 12 so zu fassen, dass Chr. gethan habe, was dem Gesetze zu bewirken nicht möglich gewesen sei, geht darum nicht an, weil von einer Loskaufung aus dem Fluch des Gesetzes durch das Gesetz selbst überhaupt nicht die Rede sein konnte, diese Vorstellung also durch P. nicht bestritten zu werden brauchte. Dieser Erklärung des Gedankenfortschritts wäre vorzuziehen die Annahme, dass die in 3 10 vermisste Voraussetzung für die Beweiskraft der Schriftstelle hier in 3 11. 12 nachgetragen werde; danach wäre der Sinn: eine vollständige Gesetzeserfüllung, deren Mangel den Fluch nach sich ziehe, sei nun aber unmöglich: denn das im Gebiete des Gesetzes Niemand, weil er etwa alle Gesetzesvorschriften buchstäblich gethan habe, ein Gerechter bei Gott werde, beweise das Wort Gottes, dass der Gerechte aus dem Glauben das Leben haben werde; nun aber sei das Wesen des Gesetzes nicht Glaube, sondern wer seine Vorschriften durch die That erfülle, werde in ihnen das Leben haben (so Holst., ähnlich Weiss u. A.). Allein dagegen spricht, dass dann 3 11 eine deutlichere Anknüpfung im Ausdruck an die vorangehende Schriftstelle zu erwarten wäre und der für die ganze Ausführung entscheidende Gedanke einer Rechtfertigung nicht aus Gesetzeswerken, sondern aus Glauben eine ganz untergeordnete Stellung in der Beweisführung erhalten würde. Vielmehr wird 3 11 u. 12 der judaist. Grundsatz, dass der Antheil am Segen Abr.'s vom Gesetz abhänge, nachdem ihm 3 10 die Fluchwirkung des Gesetzes nach der Schrift entgegengestellt war, jetzt unmittelbarer bestritten durch die Behauptung, dass die den Segen oder das Leben vermittelnde Rechtfertigung nicht aus Gesetzeswerken, weil vielmehr nach der Schrift aus dem Glauben, erfolge. Diese zur Bekräftigung von 3 11 a und damit auch für 3 9 dienende Behauptung, zu welcher das δέ 3 11 überleitet, wird 3 11 u. 12 in der Form eines vollständigen Schlusses ausgedrückt, so dass ὁ δίκαιος ἐκ πίστ. ζήσεται den Obersatz, 3 12 den Untersatz und ἐν νόμῳ οὐδ. δικ. παρὰ τ. θεῷ die vorangestellte Folgerung bildet*).

*) Die spitzfindigen Einwendungen Hofm.'s scheitern, abgesehen von

3 11. *Dass aber im Gesetze Niemand bei Gott gerechtfertigt wird, ist offenbar: denn der aus Glauben Gerechte wird leben.* Grammatisch möglich wäre es auch zu erklären: weil aber durch das Gesetz Niemand — — so ist klar, dass u. s. w. (Homberg, Fl.). Dagegen aber spricht, dass 3 12 ganz entbehrlich und zur Beweisführung ungehörig wäre, so wie auch, dass sich ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται als bekannter Schriftsatz weit mehr dazu eignet zu begründen als begründet zu werden *). Vielmehr also ist (mit den M.) das erste ὅτι deklarativ und das zweite kausativ zu fassen. — ἐν νόμῳ) nicht: im Zustande (de W.) oder im Bereiche des Gesetzes (Lips.), am wenigsten in dem Sinne, dass im Gegensatz zu dem Bestreben der galat. Judaisten, Gesetzesbeobachtung und Glauben miteinander zu verbinden, es nicht angehe, so lange und soweit das Gesetz gilt, dabei zugleich auch durch Glaube gerecht zu werden (Dalm.), auch nicht: nach der Norm des Gesetzes (Wies.), sondern wie 5 4: auf Grund des Gesetzes, durch das Gesetz (vgl. Blass § 38, 1), aber nicht insofern das Gesetz den Fluch nicht aufhebe (Mey.), sondern in dem Sinne: durch Befolgung des Gesetzes (vgl. Weiss). — παρὰ τῷ θεῷ) judice Deo, dem Menschenurtheile entgegengesetzt. Vgl. Röm 2 13, Win. § 48, d. — ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται) ein den Lesern bekannter Schriftlehrsatz, welcher daher keiner Anführungsformel

---

der Verbindung ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως auch an der nothwendigen innern Korrelation von δικαιοσύνη und ζωή, welche sich gegenseitig stützen. Hofmann selbst z. St. u. Schriftbew. 1 p. 615 f. will 3 11. 12 als Vordersatz zu 3 13. 14 fassen; ὅτι sei grundangebend, und δῆλον (oder δηλονότι) führe nur die Erläuterung dieses Grundes ein. Aber so entsteht eine lange, zwischensätzlich verschränkte Periode, von der ganzen Umgebung, in welcher P. nur mit kurzen Sätzen ohne periodische Verflechtung sich ausdrückt, verschieden; auch findet sich im N. T. der bekannte Gebrauch von δηλονότι »nämlich« (s. bes. Buttm., ad Plat. Crit. p. 106, Bast, Palaeogr. p. 804) sonst nicht, so äusserst häufig auch Gelegenheit dazu war (I Kor 15 27. I Tim 6 7 wird mit Unrecht angeführt); ferner ist es von vorne herein sehr unwahrscheinlich, dass die beiden wichtigen Zitate 3 11. 12 nur die Bestimmung beiläufiger Erläuterung haben sollten (vgl. Röm 1 17); endlich käme auch ein schiefer Gedanke heraus, als ob nämlich Chr. durch die 3 11. 12 enthaltene Reflexion zur Erlösungsthat seines Kreuzestodes bewogen worden sei (vgl. vielmehr 4 3—5. Röm 8 3. II Kor 5 21).

*) Weit besser daher nimmt Beng., welcher ebenfalls δῆλον ὅτι nicht trennen will, das erstere ὅτι gleich εἰς ἐκεῖνο, ὅτι II Kor 1 18. 11 10. Joh II 18. IX 17: quod attinet ad id quod in lege nemo justificetur coram Deo, id sane certum est etc. Doch ist die gewöhnliche Fassung nachdrücklicher und natürlicher: denn das δῆλον will zu den folgenden Worten, weil sie ein Schriftausspruch sind, nicht recht passen, wenn man wie Beng. erklärt. Man sollte etwa γέγραπται erwarten, so dass dann das erste ὅτι zu fassen wäre: ἵνα εἰδῆτε, ὅτι (Fritzsche, Quaest. Luc. p. 59 ff. Schaef. ad Dem. II p. 71).

bedurfte (D*FG Pesch., Erp., It. haben vor ὅτι: γέγραπται γάρ, wobei FG δῆλον weglassen). Vgl. I Kor 15 27. Röm 9 7 u. dazu v. Heng. Die Stelle ist Hab 2 4 nach den LXX. (ὁ δὲ δίκαιος ἐκ πίστ. μου ζήσεται, oder nach A: ὁ δὲ δίκ. μου ἐκ π. μ. ζ.), wo gesagt wird: der Rechtbeschaffene (צַדִּיק) wird durch seine Treue (gegen Gott) des (theokratischen) Lebensglücks theilhaftig werden. Dass P. in jenen Worten den Sinn: der durch den Glauben an Chr. Rechtbeschaffene wird das Messian. Leben erlangen (Mey.), also eine Beziehung auf Chr. gefunden habe, ist nicht aus dem Zusammenhange zu entnehmen, da es nach demselben hier nicht auf den Inhalt des Glaubens, sondern nur auf dessen dem Thun entgegengesetzte Natur ankommt. — Bei der Anwendung hatte P. nach den LXX., welche אֱמוּנָה sehr oft durch πίστις geben, dies Wort um so mehr beizubehalten, da die treue Hingabe an Gott (an seine Verheissung und Gnade) das Grundwesen des Glaubens ist; ἐκ πίστεως aber konnte er an ὁ δίκαιος anschliessen, weil das Leben ἐκ πίστεως keine andere Rechtbeschaffenheit als ἐκ πίστεως voraussetzt. Auch hier nämlich, wie Röm 1 17 (anders Hbr 10 28), ist ὁ δίκ. ἐκ πίστεως zu verbinden (Chrys., Caj., Par., Beng., Baumg., Zach., Mich., Seml., Mor., Griesb., Knapp., Rück., Win.[7] § 20, 2, 1 ([8] 20, 5, d), Hilg., Reithm., Hoelem., Woern. u. A.), nicht ἐκ πίστ. ζήσεται (so die meisten Aelteren nach Hier. u. Aug., auch Borg., Win., Matthies, Sch., de W., Wies., Ew., Holst., Hofm., Matthias, Phil., Zöckl., Weiss, Dalm.), denn P. will die Ursache der Gerechtigkeit nachweisen, nicht die des Lebens der Gerechten, obgleich dieses die gleiche Ursache hat; und 3 12 steht ὁ ποιήσας αὐτά nicht dem blossen ὁ δίκαιος, sondern dem ὁ δίκ. ἐκ πίστεως gegenüber. Vgl. ausserdem Hoelem. 41 f. Nicht aber ὁ ἐκ πίστ. δίκαιος oder δίκαιος ὁ ἐκ πίστ. schrieb P., weil der wichtige Spruch in der Wortfolge der LXX. allbekannt und solenn im Gebrauche war, wodurch er sich der sonstigen Freiheit des Verfahrens bei Ausführung von Schriftstellen unwillkürlich entzog. Die grammat. Richtigkeit des Anschlusses von ἐκ πίστ. an δίκαιος erhellt daraus, dass man δικαιοῦσθαι ἐκ πίστ. sagt, vgl. 3 8. Unrichtig ist die Meinung, dass diese Beweisführung hier für die Unmöglichkeit der Rechtfertigung aus dem Gesetze auf Grund des zwischen Glaube und Thun bestehenden Gegensatzes gar keine Beziehung auf die menschliche Sündhaftigkeit habe (Lipsius, Rechtf. 68, Ritschl, Rechtf. u. Vers.[2] II 309 f.) Letztere verhält sich vielmehr zu jenem Gegensatz für P. immer wie der reale Grund zum logischen (vgl. Pfleid., Paulin.[2] 97, Weiss, b. Th. § 66, 1 A.).

3 12 *). Untersatz des Schlusses: *Das Gesetz aber ist nicht aus dem Glauben.* δέ ist das für den Untersatz eines Schlusses gebräuchliche nun aber, atqui, s. z. 3 11. — οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως) ist nicht vom Glauben her, ist nicht ein Institut, dessen Wesen und Wirken den Glauben zum Prinzip hätte. Vgl. 3 10. — ἀλλ' ὁ ποιήσας etc.), *sondern wer sie gethan haben wird* nämlich die προστάγματα und κρίματα Gottes, (Lev 18 5), *wird leben* (nicht, wie Mey. will, speziell vom Leben im Messiasreiche zu verstehen, sondern ganz allgemein zu fassen) *durch sie*, so dass sie also auf diesem Wege des Thuns das Leben vermitteln. So führt P. mit den ausdrücklichen, ebenfalls als den Lesern bekannt vorausgesetzten Worten des Gesetzes (Lev 18 5) das dem ἐκ πίστεως entgegengesetzte Wesen des Gesetzes ein. Vgl. Röm 10 5. Nach ἀλλ' aber ist nicht γέγραπται zu ergänzen (Sch., vgl. Matthias), sondern P. hat, wie schon die apostrophirte Form verräth, ἀλλ' unmittelbar mit ὁ ποιήσας αὐτά verbunden, indem er dem Leser überlässt, nicht nur αὐτά und ἐν αὐτοῖς aus seiner Bekanntschaft mit dem alttestam. Kontexte des betreffenden Ausspruchs sich selbst zu erklären, sondern aus dem Zusammenhang sich aus der 1. Hälfte des Verses zu vervollständigen »das Gesetz aber hat nicht den Glauben zum Prinzipe, sondern der Thäter der Gebote — das ist des Gesetzes Axiom — wird leben durch sie«. Vgl. Röm 15 3. I Kor 1 31.

3 13 **). Der Zusammenhang mit dem Vor. ist nicht: nicht das Gesetz, sondern Chr. hat uns befreit vom Fluche (Mey.) oder: was im Bereiche des Gesetzes unmöglich ist, das hat Chr. gethan (Dalm.), so dass 3 13 zu 3 11 u. 12 im Gegensatz stände; vielmehr: während das Gesetz Fluch (3 10), nicht aber Gerechtigkeit (3 11. 12) wirkt, hat Chr. erst uns losgekauft von jenem Fluche; der Gedanke knüpft also, ohne dass er unvermittelt wäre (Steck 57) an 3 10 an (vgl. Rück., der aber ohne Grund 3 10 μέν u. 3 13 δέ ergänzt). Das Asyndeton macht den Gegensatz energischer (vgl. Kol 3 4): *Chr. hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes.* — ἡμᾶς) geht auf die Juden; denn diese standen unter dem 3 10 angeführten Gesetzfluche und machten sich durch den Glauben an Chr. der durch ihn geschehenen Loskaufung von jenem Fluche theilhaftig, wie P. selbst es er-

) Zu lesen ist ἀλλ' (ABC u. a. Lachm., Tisch. VII, WH., Weiss, Nestl.) nicht ἀλλὰ (ℵD Tisch. VIII, Treg.) vgl. Zimmer. — ἄνθρωπος nach αὐτὰ (Elz. gegen ℵABCD*FG) ist unechter Zusatz aus LXX. Lev 18 5. Röm 10 15.

**) Für das ursprüngliche ὅτι γέγρ. (ABCD*FG) ist hier mitunter (ℵDᶜ, Elz.) das gewöhnliche, eben erst 3 10 gebrauchte γέγραπται γάρ eingesetzt.

fahren hatte. Gegen eine Beziehung auf Juden und Heiden (Gom., Par., Est., Fl., Win., Matthias, Holst., Dalm.) entscheidet, dass die Heiden nicht unter dem Fluche des Mos. Gesetzes waren (Röm 2 12); dass eine Mitbeziehung auf das natürliche Gesetz (Röm 2 14. 15) dem Zusammenhange fremd ist (geg. Fl.); dass das Gesetz, auch wenn es von Chr. nicht aufgehoben worden wäre, doch nie auch auf die Heiden sich bezogen haben würde (geg. Win. u. Weiss, b. Th. § 87, A. 1), weil es die Scheidewand war zwischen Juden und Heiden (Eph 2 14 f.); endlich dass dem ἡμᾶς hernach 3 14 εἰς τὰ ἔθνη gegenübergestellt wird, daher auch nicht zu sagen ist, es gehe insofern mit auf die Heiden, als diese als Christen nicht zum Gesetze verpflichtet werden konnten (Matthies), was ohnehin auf ein sehr uneigentliches Loskaufen, auf ein ganz anderes als in Betreff der Juden, hinausliefe. — ἐξηγόρασεν) Mit ἐξαγοράζειν Loskaufen (vgl. 4 5, Diod. exc. p. 530, 4, Polyb. 3, 42, 2) wird hier ähnlich wie sonst mit ἀγοράζειν (I Kor 6 20. 7 23. II Pt 2 1. Apk 5 9) und mit λυτροῦν, λύτρον (Mt 20 28. I Tim 2 6) das im Gehorsam gegen den göttl. Willen (Röm 5 19. Phl 2 8) übernommene Todesleiden Chr. im Bilde des Kaufpreises als eine mühe- und werthvolle Leistung bezeichnet, durch welche er den Uebertretern des Gesetzes Vergebung der Sünden verschafft (Eph 1 7. Kol 1 14. Röm 3 24. I Tim 2 6. Mt 20 28. 26 28) und sie so von dem Fluche des Gesetzes befreit hat. Dass Chr. »sein Leben am Kreuze als Gotte, dem Dator et vindex legis, entrichtetes λύτρον für sie dahin gab« (Mey.) liegt nicht in dem durch ἐξαγοράζειν angedeuteten Bilde, da in diesem nach I Kor 6 20. 7 23. Apk 5 9 vielmehr Gott als derjenige zu denken ist, dessen Eigenthum die Erkauften werden, im Gegensatz zu dem Fluch des Gesetzes als ihrem früheren Besitzer. Die Art und Weise der Loskaufung wird in den Worten ausgesprochen: *dadurch dass er Fluch für uns geworden ist*; nämlich wie aus dem Folg. hervorgeht, durch seine Kreuzigung als einen vom Gesetz verfluchten Verbrechertod. Den Nachdruck hat das deshalb ans Ende gerückte sofort durch einen Schriftspruch zu rechtfertigende κατάρα. Ohne Artikel ist dies gesetzt, um das was Chr. geworden ist, der qualitativen Kategorie nach auszudrücken, da es dieser allgemeinen Kategorie nach, nicht aber in der besonderen Art, mit dem Fluch des Gesetzes über seine Uebertreter übereinstimmt, von dem uns Chr. durch seinen Tod erlöst hat. Man hat freilich gemeint, es verstehe sich nach dem Kontexte von selbst, dass es in concreto der im Gesetze stipulirte Gottesfluch war, dessen Vollziehung er durch seinen Tod erlitt, wie dies noch in der folg. Schriftstelle ausdrücklich bezeugt werde (Mey.). Aber dies bedarf doch der Klarstellung. Wie aus der folg.

Schriftstelle hervorgeht, ist auch der Fluch, zu welchem Chr. geworden ist, hier als ein im Gesetz ausgesprochener, aber nicht (wie es offenbar Mey. meint, desgl. Schäder, Bed. d. leb. Chr. 90 ff.) als der (auf Chr. übertragene) Fluch Gottes über die Gesetzesübertreter gedacht: denn beide sind darin ganz verschieden, dass jener nach dem Folg. als die Folge des Kreuzestodes, dieser in dem Sinne des göttl. Strafgerichtes als die Ursache des Todes gedacht ist. Das Abstrakt. statt des Konkret. ist nicht bloss im Hinblick auf das קְלָלַת אֱלֹהִים Dtn 21 23 gebraucht, sondern auch aus sachlichen Gründen, aber nicht hier und II Kor 5 21 zur Verstärkung der Vorstellung (Mey.). Vielmehr erhellt aus II Kor 5 21, wo das Konkret. unpassend gewesen wäre, dass durch das Abstrakt. die nicht persönliche Geltung des Ausgesagten bezeichnet werden soll. Wie nach jener Stelle Chr. nicht von Gott persönlich zum Sündhaften gemacht, sondern nur als solcher behandelt wird, so ist hier gemeint, nicht dass Gott Christ. persönlich verflucht habe, sondern dass er ihn den Sündlosen einen Tod habe leiden lassen, dessen besondere Art vom Gesetze verflucht ist. Insoweit ist die Auffassung berechtigt, nach welcher hier gesagt wird, nicht dass Gott seinen Fluch an Chr. vollzog, sondern dass er über ihn verhängte, das zu erleiden, was Menschen ihm als Vollzug des von ihm nicht verwirkten und ihm nicht geltenden Fluchs des Gesetzes anthaten (Hofm.). Dagegen ist die künstliche Beziehung unserer Stelle auf die Aufhebung der Sünde als Macht (Schmidt, Paulin. Christologie 81) abzuweisen. — *ὑπὲρ ἡμῶν*) Dass *ὑπὲρ*, wie in allen Stellen, wo vom Versöhnungstode die Rede ist, nicht anstatt heisst (so hier Beng., Koppe, Fl., Rück., Reithm. nach Aelt., vgl. auch Lips., Rechtf. 134 f.), s. z. Röm 5 6. Vgl. z. 1 4. Chr.' Kreuzestod geschah uns zu Gute; nämlich um die Sünden zu sühnen (Röm 4 25) und die Uebertreter des Gesetzes von dem Fluche desselben zu befreien; dass er stellvertretend war*), liegt im Verhältnisse der Sache selbst, nicht in der Präposition. Der göttl. Gesetzesfluch wäre dadurch verwirklicht worden, dass Alle, die dem Gesetze, welchem sie verpflichtet waren, nicht völlige Genüge leisteten (und das konnte Keiner), dem Tode verfielen; wenn nun Chr., um sie davon zu befreien, den Kreuzestod auf sich nahm, obschon er als der Sündlose ihn nicht verdiente, so war

*) Wie Mt 20 28. I Tim 2 6 durch *ἀντί* ausdrücklich gesagt wird. Vgl. Thomas, Chr. Pers. u. Werk III 1 S. 88 ff. Gess in d. JdTh II 4. III 4. Um so weniger genügt es, mit Schweizer, StKr 1858 S. 425 ff. den wesentl. Inhalt u. St. nur darin zu finden, dass mit dem Erscheinen des Christenthums das Mos. Gesetz beseitigt worden sei, wovon der Kreuzestod den Entscheid gebracht habe. S. dagegen auch Baur in ZwTh 1859 S. 226 ff. und in s. neut. Th. S. 156 f.

derselbe ein stellvertretender (Weiss, b. Th. S. 304. Kahnis, Dogm.[1] I S. 581). Völlig fremd dem N. T. ist der Gedanke: der Gesetzfluch habe seine Gültigkeit ein für alle Mal verloren, weil er sich einmal als ein ungerechter erwiesen habe (Hilg.). — ὅτι γέγρ. bis ξύλου ist grammatisch eine Parenthese, in welcher das eben von Chr. gesagte γενόμ. κατάρα begründet und somit erläutert wird, inwiefern Chr. zum Fluche geworden sei: *Denn es steht geschrieben.* Die Begründung geschieht durch Anführung einer Schriftstelle, von deren allgemeinem Satze vorausgesetzt wird, dass er auf Chr. Anwendung findet. Die Stelle ist Dtn 21 23, welche nach der LXX. lautet: κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου, und von P. im Anschluss an diese Uebersetzung frei wiedergegeben wird: *Verflucht ist jeder, welcher* (nach den LXX., bei denen der Artikel fehlt: Jeder, wenn er) *an einem Holze aufgehangen ist.* Der geschichtliche Sinn dieser Stelle geht auf solche Verbrecher, welche nach der Steinigung oder sonstigen Hinrichtung wol mehr zur Abschreckung als »zur Schärfung ihrer Strafe« (Mey.) auf einem (nach Mey. »wahrscheinlich kreuzähnlichen«) Pfahle öffentlich aufgehängt wurden, aber nicht über Nacht hängen bleiben durften, weil sie durch jene Aufhängung verflucht waren und daher das heil. Land sonst entweiht hätten (Dtn l. l. Num 25 4. Jos 10 26. I Sam 4 12). S. Lund, Jüd. Heiligth. ed. Wolf 536. Saalschütz, Mos. R. 460 f. Bähr, StKr 1849, 924 f.). Sofern nun Chr., der die erst in röm. Zeit eingeführte Kreuzigung erlitt, dabei doch auch hingerichtet an einem Pfahle hing (Apg 5 30. 10 39. I Pt 2 24), trifft auch ihn das Prädikat ἐπικατάρατος. Denn das bei den Exekutionen Gemeinsame ist (vgl. Wies.) gerade das was den Fluch begründet, das Hängen und Schaustellen des Leibes am Holze (vgl. Num 25 4). Das ἐπικατάρατος entspricht hier nicht wie in 3 10 dem hebr. אָרוּר, sondern dem Worte קְלָלָה und drückt nach dem Zusammenhange nicht wie dort den Begriff der Strafe, sondern den des Abscheus, der Schmach und Schande aus. Das ἐπικατάρατος ist an Stelle des Dtn 21 23 in der LXX. gebrauchten κεκατηραμένος aus dem vorher 3 10 angeführten Zitat Dtn 27 26 LXX. entnommen, um den Zusammenhang zwischen jenem und diesem Fluche anzudeuten. Dagegen ist wol kaum aus jenem Zitat auch der Umstand abzuleiten (Weiss), dass P. das ὑπὸ θεοῦ der LXX., obwol es auch im Hebr. ausgedrückt ist, doch nicht aufgenommen hat*). Dies ist auch nicht daraus zu erklären, dass er in freier

*) Hieron. beschuldigt auch hier die Juden der absichtl. Verfälschung des Textes, dass sie nämlich im widerchristl. Interesse den Namen Gottes im Urtexte eingeschoben hätten.

Erinnerung das Schriftwort zitirte, wie schon ἐπικατάρατος und die Einfügung von ὁ zeige, wobei er, nur das »verflucht« als die Pointe der St. im Blicke habend, das ganz selbstverständliche ὑπὸ θεοῦ ausser Acht gelassen habe, wie ähnlich 3 11 in dem Zitate Hab 2 4 das μου der LXX. nicht mit aufgenommen sei (Mey. mit den M.)*). Vielmehr ist (mit Bleek, Einl. z. Br. a. die Hebr. 349. Baehr, StKr 1849, 928 ff. Kautsch, de veter. test. locis a. Paulo ap. allegatis 1869, 92, Hofm., Ritschl Rechtf. II² 247) anzunehmen, dass P. absichtlich vermieden habe, Chr. als von Gott verflucht zu bezeichnen. Der Zusammenhang spricht nicht dagegen, sondern dafür. Denn freilich ist es Gottes Gesetz, durch dessen Fluch Chr. getroffen wird, aber die ganze Beweisführung des P. geht dahin, das Gesetz als einen nur zeitweilig gültigen und daher auch inadäquaten und unvollkommenen Ausdruck des göttl. Willens darzustellen (vgl. z. 3 29 ff.). — 3 13 enthält freilich »eine andere Form des Gedankens, Röm 3 25, wo Chr. als das Sühnopfer zur Vergebung der Sünden dargebracht vorgestellt wird« (Steck 58), aber deswegen den Gedanken als aus dem Röm.-Br. entlehnt zu betrachten ist um so weniger Grund, da er in seiner vorliegenden Form hier im Zusammenhange seine nothwendige Stelle hat.

3 14**). Göttliche Absicht dabei, dass Chr. uns (die Juden) loskaufte von dem Fluche des Gesetzes: *damit den Heiden* (Olsh. u. B.-Cr. nach Aelt. kontextwidrig: allen Völkern) *der dem Abraham verheissene Segen* (das Leben s. z. 3 8) *zu Theil würde in Jes. Chr.* Da nämlich laut jener Abrah. Verheissung (3 8) auf Grund des heilsökonomischen Vorzugs der Juden (Röm 1 16. 15 8. 9. 3 1. 2. 9 1—5) das Heil von ihnen aus zu den Heiden übergehen sollte (Röm 15 27. Joh 4 22. 11 52), so konnte erst nach der Loskaufung jener vom Gesetzesfluch nicht bloss für sie selbst sondern auch für die Heiden die Antheilnahme am Segen Abrah.'s sich ermöglichen und zwar nicht etwa durch Unterstellung der Heiden unter das Gesetz, sondern auf Grund der Person und des Werkes J. Chr.', durch den die Juden vom Gesetzesfluch befreit waren. Wenn Andere, um den log. Zusammenhang von 3 13. 14 zu erklären, hier dachten an die Aufhebung des Gesetzes als einer Scheidewand zwischen Juden u. Heiden (Rück. nach Eph 2 14 ff.) oder an die Herstellung einer

*) Auch Dalm., der aber dabei annimmt, dass P. hier nicht an einen Fluch Gottes gedacht habe.

**) Zu lesen ist wol ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ nach den besten Zeugen (ℵB Pesch., Aeth. mit Treg., WH., Weiss) nicht ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (ACDFG etc. Lachm., Tisch., Meyer, Nestl.) vgl. Zimmer. — Ohne Grund wird nach Marcion auch von Weisse, Sulze u. Völt. die erste Hälfte des V., von v. Man. Mehreres in dem V. gestrichen.

für Alle auch für Heiden möglichen Bedingung der Rechtfertigung, nämlich des Glaubens (Chrys., Oec., Theoph., Ust.) oder an die Fähigkeit des Glaubens die Heiden vor den Drohungen des natürl. Gesetzes (Röm 2 12 ff. 3 9 ff.) zu schützen (Sch.), so ist das Alles nicht dem Zusammenhang unserer Stelle entsprechend. — εἰς τὰ ἔθνη) zu den Heiden gelangte (Apg 21 17. 25 15), d. h. ihnen zu Theil würde (Apk 16 2). Vgl. z. II Kor 8 13 f. So sollte der göttliche Heilsweg gehen, von Israel zu den Heiden. Zu beachten ist, dass P. nicht καὶ εἰς τ. ἔθνη geschrieben hat, als ob die Heiden nur etwas anhangsweise dazu Kommendes wären. — ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβρ.) der bereits besprochene Segen, welcher dem Abr. (genit. object.) vorherverkündigt ward (3 8), das Gegentheil der κατάρα, also das Leben, nicht die Rechtfertigung (Mey.). — ἐν Ἰ. Χρ.), nicht: in der Gemeinsch. mit J. Chr. (Deissmann, s. z. 2 17), sondern auf Grund von J. Chr., so dass der Empfang des Segens als in J. Chr., nämlich in s. Erlösertode, begründet gedacht wird*), so dass in Jes. als dem Chr. (in seinem Erlösungstode) dieser Empfang des Segens begründet ist. Das folgende διὰ τῆς πίστεως drückt die Sache vom Gesichtspunkte der subjektiven Vermittelung aus, während ἐν Χρ, das objektive Sachverhältniss darstellt; beide sich entsprechende Momente am Schluss beider Absichtssätze. — ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν etc.) *damit wir die Verheissung des Geistes erlangen durch den Glauben*, ist dem vorherigen Absichtssatze nicht subordinirt (Rück., Phil.), da es keine speziell den Heiden widerfahrene Wohlthat enthält (λάβωσι hätte P. schreiben müssen, wie Chrys. wirklich las, was aber offenbar Aenderung aus Missverstand ist), sondern klimaktisch parallel; vgl. Röm 7 13. II Kor 9 3. Eph 6 19 f. Das zwischen beiden Absichtssätzen bestehende Verhältniss ist nicht so zu denken, dass P. von der Rechtfertigung der Heiden zu dem die Juden und Heiden betreffenden Empfang des h. Geistes als der Folge der Rechtfertigung fortschreite; diese Auffassung (Mey.'s) hängt mit einer irrigen Erklärung der εὐλογία (s. z. 3 8) zusammen. Auch spricht dagegen, dass die Bedeutung der stark betonten Worte διὰ τῆς πίστεως dabei ganz ignorirt wird. Vielmehr will P. sagen, die Befreiung der Juden vom Fluche des Gesetzes über diejenigen, welche dasselbe nicht thun, habe nicht nur den Zweck, dass der Segen Abrah.'s von den Juden sich thatsächlich auf die Heiden erstreckt, sondern auch den bestimmteren, dass der Glaube es ist, durch welchen

*) Der Gedanke: Chr. hat durch s. Erlösertod die Juden vom Fluche losgekauft auf dass nach göttlicher Absicht in diesem Erlösertode die Antheilnahme der Heiden am Abrahamssegen begründet sei, ist doch nicht wie Deissmann, N. Bibelst. 102 meint, eine Tautologie.

nun beide, Juden und Heiden, den Segen erhalten. Hierbei ist es ganz natürlich, dass, nachdem vorher von τὰ ἔθνη in 3. Person die Rede gewesen, nun die 1. Person λάβωμεν mit Bezug auf die Christen überhaupt, also Juden und Heiden, nicht bloss die Judenchristen (Bez., Beng., Hofm. u. A.) eintritt; und unbegründet ist die Behauptung (Meyer's), damit sei es unvereinbar, den Geistesempfang als Theil der εὐλογία (Wies.) oder als wesentlich identisch damit (Hofm.) zu fassen. — τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος) τὴν ἐπαγγ. λαμβάνειν heisst der Verwirklichung der Verheissung theilhaftig werden (Hbr 10 36. Lk 24 49. Apg 1 4). τοῦ πνεύμ.) aber kann sprachlich sowol Genit. subjecti (das vom Geiste Verheissene, Win. Komment.: bona illa quae a divino spiritu promissa sunt, vgl. Lk 24 49. Apg 1 4), als auch objecti sein (den verheissenen Geist). Letztere Fassung (vgl. Apg 2 33. Eph 1 13) ist die gewöhnliche und hier dem Zusammenhange allein entsprechende. Indem nämlich P. den vorher genannten Segen Abr.'s hier seinem wesentlichsten Inhalte nach näher bestimmt als den Geistesempfang, kommt er damit jetzt am Schlusse dieses Abschnittes auf den Gegenstand ausdrücklich zurück, an den er den Anfang desselben 3 6 angeknüpft hatte, vgl. 3 5. — Der h. Geist ist die göttliche Kraft des Lebens, in dem der verheissene Segen Abrah.'s besteht; er begründet es, normirt seine Entwickelung und verbürgt seine Vollendung, daher er der Geist des Lebens heisst Röm 8 2 (vgl. Weiss, b. Th. § 84 a, 86 a, 95 c). — Hiernach und weil ἐπαγγελία hier im Zusammenhange 3 16. 18. 21 (vgl. προευηγγελ. 3 8) immer die dem Abrah. gegebene Verheissung ist, wird man an diese und nicht an prophetische Weissagungen wie Joel 3 (Mey.) auch hier zu denken haben. — διὰ τ. πίστ.) denn der Glaube ist die Caussa apprehendens wie der Rechtfertigung, so auch des Geistesempfangs; vgl. 3 2—5. 5 5.

3 15—18 *). Die dem Abrah. gegebene Verheissung Gottes ist durch das später eingetretene Gesetz nicht ungültig geworden oder abgeändert. Diese Ausführung war nothwendig, um die vorangehende Beweisführung zu sichern, dass die Erfüllung der Verheissung nur durch Glauben und gar nicht durch das Gesetz vermittelt wird.

*) Ueber 3 15—22 s. Hauck, StKr 1862, S. 512 ff. Matthias, d. Abschn. d. Gal.-Br. 3 15 - 22, Cassel 1866. Ueber 3 15—25: G. A. Fricke, das exeget. Probl. im Br. an d. Gal. C. 3 20 auf Grund von Gal 3 15—25, Leipz. 1880. Dagegen: Otto in d. ZKWKL 1880, S. 449 ff. Ueber 3 15—29: Buhl in d. Luth. Z. 1867, S. 1 ff. Bois, essai sur Gal 3 15 - 29, rev. d. th. et d. ph. 1889, p. 270 ff. Halmel, röm. Recht im Galaterbr. (zu Gal 3 15—20. 29. 4 1. 2) 1895 und hierzu: Magoun, Paul's phraseology and roman law, Biblioth. s. 1895, 439 ff., the Thinker 1895, II p. 114 ff.

3 15. Ἀδελφοί) *Ihr Brüder* liebreich andringend und für die folgende Belehrung gewinnend (vgl. Röm 10 1), ganz anders als 3 1, die Stimmung hat sich besänftigt. — κατὰ ἄνθρωπον λέγω) *ich rede nach Menschenweise*, dies ist nicht zu parenthesiren (Er., Calv. u. V.), es weist auf das Folg. hin, welches P. zum Erweis der Unveränderlichkeit einer göttl. διαθήκη sagen will. Das beizubringende Analogon aus einem menschl. Rechtsverhältnisse soll zwar nicht entschuldigt, aber unter den entsprechenden Gesichtspunkt gestellt werden; denn der Ap. will es nicht von seinem höhern Standpunkte aus als Geisterleuchteter, nicht nach Maassgabe göttlich geoffenbarter Weisheit anführen, sondern sich damit gewöhnlicher Menschenweise (Beispiele aus dem gemeinen Leben beizubringen) anbequemen, um seinen Lesern recht deutlich zu werden, nicht um sie zu beschämen (Calv.). Vgl. ἀνθρωπείως und ἀνθρωπίνως (Dem. 639. 24. 1122. 2. Röm 6 19). S. überh. z. Röm 3 5. I Kor 9 8 u. v. Hengel Annot. p. 211 f. — ὅμως) Dies Wort ὁμῶς zu schreiben: gleicherweise (Mor., Ros., Jath., Blass 263) geht nicht an, so wäre es ganz unpassend, da das durch die Vergleichung zu Erläuternde erst nachfolgt (3 17). ὅμως aber heisst nicht: doch selbst (Grot., Zach., Matthies) oder quin imo (Wolf), sondern: doch, dennoch. Es ist hier wie I Kor 14 7 und zuweilen im Klassischen (Kühn. § 486, 4, A. 8) dem gegensätzlich betonten Worte vorangestellt, während es eigentlich seine richtige logische Stellung, auf ein vor ἀνθρώπ. zu ergänzendes καίπερ bezüglich, vor οὐδείς hätte: *eine* (obschon nur) *menschliche, rechtskräftig gewordene Willensverfügung hebt dennoch keiner auf**). So ist durch ὅμως ein Schluss a minori ad majus, von einer menschlichen Willensverfügung auf eine göttliche angedeutet. — κεκυρωμένην) ratifizirt, rechtskräftig gemacht, Gen 23 20. IV Mak 7 9. Dem 485. 13. Plat. Pol. 10 p. 620 E. Polyb. 5, 49, 6. Andoc. de myst. § 84 p. 11. vgl. z. II Kor 2 8. — διαθήκην) heisst hier nicht Bund (Mey. mit Hieron., Bez., Calv., Zach., Seml., Kopp., Fl., de W., Hilg., Wies., Matthias, Reithm., vgl. Ew.: Vertrag), sondern Willensverfügung, Stiftung (Win., Matthies, Ust., Sch., Hofm., Holst., Phil.) und zwar insbesondere Testament, Erbverfügung (Vulg., Luth., Er., Olsh., Kähl. u. A.). Eigentlich allgemein Verfügung bedeutend wird διαθήκη in der Profangraec. fast nur in der Bedeutung Erbverfügung gebraucht (während da Bund durch συνθήκη ausgedrückt wird), in der LXX. aber und in den altt. Apokryph. wird damit

---

*) Nimmt man ὅμως in gegensätzlicher Beziehung zu κατὰ ἄνθρ. λέγω: ich will nur bei menschlichen Verhältnissen stehen bleiben; dennoch u. s. w. (Rück., Olsh., Wind., Fricke), so entsteht ein unlog. Gegensatz.

das hebr. בְּרִית wiedergegeben, weil der dadurch bezeichnete Bund Gottes nicht wie *συνθήκη* ein zwischen zwei gleichstehenden Partheien verabredeter Vertrag, sondern ein von Seiten Gottes durch Verheissungen und Forderungen hergestelltes Verhältniss ist. Philo hat sodann *διαθήκη* im Sinne einer den Begriff des Bundes und der Erbverfügung zugleich in sich schliessenden göttlichen Stiftung gebraucht (de nom. mutat. I, 586, 2) und ebenso der Hebr.-Br. 9 16 ff. Danach kann der Umstand, dass P. Gal 4 24 und sonst unter *διαθήκη* eine den Charakter des Bundes an sich tragende Stiftung versteht, uns nicht abhalten an unserer Stelle von einer Stiftung zu verstehen, welche die Art einer Erbverfügung hat. Und diese Fassung ist hier nicht »kontextwidrig« (Mey.), sondern durch den Kontext geboten. Dafür entscheidet erstlich das *ἀνθρώπου*, das auf eine einseitige Verfügung führt*), ferner der Umstand, dass für *διαθήκη* 3 16 *αἱ ἐπαγγελίαι* als gleichbedeutend eintritt, und sodann das *κληρονομία* 3 18. Das nachdrücklich vorangestellte *ἀνθρώπου* nämlich weist auf das Majus, die *διαθήκη* Gottes, hin. Die Ratifikation aber ist, wie sich aus der *διαθήκη* Gottes ergiebt, nicht als ein von einem Dritten vollzogener Akt zu betrachten, sondern die Erbstiftung wird rechtskräftig durch die definitive und förmliche Verfügung des Vermächtnisses. — *οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατ.*) kein Anderer nämlich, denn dass das Subjekt in *οὐδείς* nicht mit dem durch *ἀνθρώπου* bezeichneten Urheber der *διαθήκη* identisch ist (Matthias, Holst.) oder wenigstens auch diesen mitumfasst (Dalm.), ergiebt der Ausdruck von selbst, so wie die Anwendung 3 17, in welcher dem *ἀνθρώπου* das *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* und dem *οὐδείς* der (personifizirte) *νόμος* entspricht, der wie eine dritte Person eintritt. So passen die Worte sehr gut für ein Testament, dessen Umstossung ein Anderer wol oft herbeizuführen wünscht aber niemals vermag, dagegen sehr schlecht für einen Bund, dessen Abänderung durch einen Dritten ein widersinniger Gedanke ist**). — *ἢ ἐπιδια-*

*) Freilich meint Mey.: »da *ἀνθρώπου διαθήκη* als Analogon der *διαθήκη* Gottes dasteht, so konnte nach Maassgabe der letztern nur Ein paziszirender Theil bezeichnet werden; ein ratifizirter Bund, den ein Mensch errichtet hat«. Aber dann wäre das Bild eines menschl. Bundes unpassend gewählt.

**) Vgl. Hofm. gegen Mey., der auch ganz unpassend für *ἀθετεῖν διαθήκην* einen Bund abstellen auf I Mak 15 27. II Mak 13 25. Polyb. 15, 1, 9. 3, 29, 2. 15, 8, 9 verweist, wo vom Bundesbruch durch die Bundespaziszenten selbst die Rede ist. — Ganz verfehlt ist die Meinung Halmel's, P. habe hier den Fall gesetzt, dass der Testator noch lebt, und es sei bei dem Satze, dass keiner ein Testament umstosse oder etwas hinzu verordne, der Testator selbst ausgenommen, das Gesetz sei nämlich wirklich als eine Zusatzbestimmung Gottes als des Testators zu dem

τασσεται) *oder fügt noch Bestimmungen hinzu*, die nicht im Testamente enthalten waren. Dass ἐπί in dem sonst nicht aufbehaltenen ἐπιδιατάσσ. contra bezeichne (Sch.), ist nach der Analogie von ἐπιδιατίθημι, ἐπιδιαγινώσκω, ἐπιδιακρίνω u.s.w. sprachwidrig (vgl. Jos. Bell. 2, 2, 3: ἀξιῶν τῆς ἐπιδιαθήκης τὴν διαθήκην εἶναι κυριωτέραν, Antt. 17, 9, 4); es müsste ἀντιδιατάσσεται gesagt sein. Die Natur aber der gemeinten Zusätze dahin bestimmen zu wollen, dass sie mit dem Willen des Urhebers der διαθήκη streiten oder ihn abändern (Erasm., Win., Hauck u. A.), ist eigenmächtig. Die Worte besagen nur: Niemand verordnet etwas hinzu; dies überhaupt ist wider die allgemeine Rechtsregel, die Zusätze mögen sein, wie sie wollen. Treffend Chrys.: μὴ τολμᾶ τις ἀνατρέψαι μετὰ ταῦτα ἐλθὼν ἢ προσθεῖναί τι, τοῦτο γάρ ἐστιν ἢ ἐπιδιατάσσεται.

3 16*) ist nicht Untersatz von 3 15, so dass 3 15-17 einen vollständigen, jedoch durch die exegetische Zwischenbemerkung 3 16 b unterbrochenen und 3 17 wieder aufgenommenen Schluss enthielte (Mor., Koppe, Rück., Sch., de W., Hilg., Frick., Phil., Zöckl., Halmel 8). Hiergegen ist 1) dass der Untersatz 3 16 mit logischer Nothwendigkeit, jenem nachdrücklichen ὅμως ἀνθρώπου 3 15 entsprechend, die Göttlichkeit der Verheissungen hervorheben und etwa so ausgedrückt sein müsste: θεὸς δὲ τῷ Ἀβρ.; 2) dass die Erklärung über καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ hier ganz zwecklos und ungehörig, weil ohne allen Bezug und Einfluss auf die Beweisführung wäre. Vielmehr soll, bevor von dem Beispiel 3 16 in 3 17 die Anwendung auf die göttl. Erbverfügung gemacht wird, diese Anwendung in 3 16 vorbereitet und sichergestellt werden durch eine Angabe darüber, wem die göttl. Verheissungen gelten, in denen jene Erbverfügung besteht. Zu dieser Angabe leitet das δέ über: *Dem Abr. aber sind die Verheissungen gegeben worden und seinem Samen.* τῷ Ἀβρ. Die Dative bezeichnen nicht; zu wessen Gunsten oder in Bezug auf wen (Matthias, Vöm.), sondern einfach: wem, an wen, die Verheissungen gegeben wurden; dies musste sich dem Leser um so mehr darbieten, je bekannter es ihm war, dass das Verheissungswort unmittelbar an Abrah., der dabei

---

in der Verheissung bestehenden Testament gedacht. In Wahrheit liegt vielmehr dem Ap. alles daran, diese Vorstellung zu beseitigen und dagegen geltend zu machen, dass Gesetz und Verheissung in gar keinem positiven Verhältniss zu einander stehen.

*) Nach entscheidenden Zeugen (ℵAB*CDFG etc.) ist mit Lachm., Tisch. ἐρρέθησαν zu lesen, nicht ἐρρήθησαν (Elz.). — Die schwach bezeugte Lesart ὃ statt ὃς vor ἐστι ist eine verfehlte grammatische Verbesserung. — Weisse streicht die zweite Vershälfte von οὐ λέγει an, Cramer, Pierson u. Naber streichen schon von κ. τ. σπέρματι an.

zugleich sein σπέρμα vertrat, gesprochen wurde. — ἐῤῥέθησαν)*) sie wurden gesagt, d. i. gegeben, wie auch einige Minusk., Eus. u. Theophyl. ἐδόθησαν wirklich lesen**). — αἱ ἐπαγγελίαι) im Plural bezieht sich auf die mehrmalige Wiederholung, in welcher die Verheissung mit verschiedenen Modifikationen dem Abrah. gegeben wurde: Gen 12 3. 13 5. 15 18. 17 8. 22 16 18. Von diesen alttest. Stellen hat aber P. hier insbesondere im Sinne nicht Gen 22 18: ἐνευλογηθήσονται ἐν τῷ σπέρματι σου πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς (so Tertull. de carne Chr. 22, Chrys. u. die meisten ält. Ausl., auch Kähl.), sondern Gen 13 15 (17 8): ὅτι πᾶσαν τὴν γῆν ἣν σὺ ὁρᾷς, σοὶ δώσω καὶ τῷ σπέρμάτι σου ἕως αἰῶνος (Est., Beng. u. viele Neuere***). Dafür entscheidet, dass P. wie aus dem folgenden οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν etc. erhellt, an eine Stelle gedacht haben muss, an welcher ausdrücklich καὶ τῷ σπέρματι σου steht, was nicht Gen 22 18 wol aber Gen 13 15 (17 8) der Fall ist, und dass auch der Ausdruck κληρονομία 3 18 auf diese Stelle hinweist. — καὶ τῷ σπέρματι) hierauf, nicht auf τῷ Ἀβρ. und nächstdem auf ἐπαγγελίαι (Fricke) liegt der Nachdruck, wie die Stellung und der Anschluss des Folg. beweist; die Worte sind als Grundlage der weiteren Beweisführung hervorgehoben. — οὐ λέγει· καὶ τοῖς σπέρμασιν etc.) *nicht sagt er: »und den Samen«, als in Bezug auf Viele sondern als in Bezug auf Einen: »und deinem Samen«, welcher ist Chr.* οὐ λέγει steht nicht impersonell (Lightf., Lips.: es heisst), sondern es ist dazu θεός als Subjekt zu ergänzen, da in dem vor. ἐῤῥέθησαν, auf welches λέγει zurückweist, jedenfalls ὑπὸ θεοῦ ergänzt werden muss. ὡς steht hier von der Vorstellung und Absicht des Redenden (Krüger, Gr. § 69. 63 A. 3): um von Vielen, von Einem zu reden. Ueber ἐπί auf, d. h. in Beziehung auf, mit Gen. bei Verbis dicendi s. Heind. ad Plat. Charm. p. 62. Bernhardy 248. Ast. Lex. Plat. I 767. ὅς vor ἐστι Χριστός ist auf das Neu-

*) Vgl. z. dieser nicht attischen Form Röm 9 12. Kühner I S. 810 ed. 2. Zimmer, ZwTh 1882, S. 337 f. Blass S. 39.

**) Dass das Wort hier die in der Terminologie des Röm. Rechts bei Rechtsgeschäften vorkommende Bedeutung von dicere: zusagen haben sollte (Halmel S. 8) ist, da ἐπαγγελίαι kein juristischer Begriff ist, zweifelhaft. Jedenfalls aber wird in ἐρρέθησαν zuviel eingetragen, wenn man darin den Gedanken findet: Die Ertheilung der Verheissung an Abrah. vonseite Gottes erfolgte in der Form einer rechtsgültigen Erbverfügung (Halmel 13).

***) Das Richtige findet sich schon bei Orig. Comment. in ep. ad Rom. 4, 4. Opp. IV p. 532: »Ipse enim (apostolus) haec de Christo dicta esse interpretatur, cum dixit; Scriptum est, tibi dabo terram hanc et semini tuo. Non dixit: et seminibus, tanquam in multis, sed semini tuo, tanquam in uno, qui est Chr.«. Vgl. auch p. 618 u. Homil. 9 in Genes. Opp. II p. 85, und bereits Iren. Haer. 5, 32, 2; späterhin. bes. Hieron.

trum σπέρμα rückbezüglich dem maskulinen Subjekt des Satzes Χριστός durch Attraktion im Genus konformirt worden, s. Kühn. II 505. Im Uebrigen ist in Betreff des Sinnes der Worte so viel sicher, dass P. aus dem Gebrauch des Singulars σπέρμα in den Verheissungsworten gegenüber einem etwaigen Gebrauch des Plurals σπέρματα die Möglichkeit schliessen will, das σπέρμα als Χριστός zu erklären. Χριστός aber kann hier unmöglich Chr. und seine Kirche bezeichnen (Iren. haer. 5, 32, 2, Aug. ad Gal 3 29 opp. IV p. 384, Bez., Gom., Crell, Drus., Hamm., Locke u. A. auch Thol., d. A.T. im N. T. 65 ff. A. 6, Olsh., Phil., Hofm.) auch nicht die Kirche allein (Calv., Cleric., Beng., Ern., Döderl., Nösselt u. A.); ein solcher sensus mysticus von Χριστός müsste nothwendig mit Deutlichkeit durch den Zusammenhang gegeben sein (wie I Kor 12 12), während derselbe hier jenem entgegen ist: denn Χριστός ist hier überall der persönliche Jes. Chr. 3 19. 22. 24. 27. 28; auch 3 21 spricht nicht für sondern wider diese Erklärung, weil die Schlussfolge dieses Verses darauf beruht, dass Chr. Jes. selbst das σπέρμα τοῦ Ἀβρ. sei (s. z. 3 29). Χριστός ist also vielmehr auch 3 16 der persönliche Jes. Chr. Und zwar ist derselbe nicht sowol nach seinem vormenschlichen Dasein, insofern er dem Geiste nach schon in den Patriarchen gewaltet habe (I Kor 10 1 ff.), gedacht (Hauck, Vollmer, d. altt. Citate bei Paulus 1895, 60), als vielmehr nach seiner geschichtlichen Erscheinung, da er nur nach dieser der Nachkomme Abrahams sein kann (Mt 1 1. Röm 1 3), vgl. 3 19. Hieraus ergiebt sich dann weiter auch die Bedeutung von σπέρμα und σπέρματα. Sprachlich möglich wäre wol auch darunter die eine geistliche Art und die verschiedenen mehrfachen Arten von Nachkommenschaften in kollektivem Sinne (Aug., Cameron, Olsh., Thol., Jath., Crem. s. v. σπέρμα) oder von Geschlechtern, Familien Abrahams (Dalm.) zu verstehen. Man kann sich hiefür darauf berufen, dass wie das hebräische זֶרַע im alttest. Urtext so auch σπέρμα in der LXX. in der Regel eine kollektive Nachkommenschaft bezeichnet, und dass in den Targumim und in der Mischna die Plurale זַרְעָתָא und זַרְעִיּוֹת in der Bedeutung von neben einander bestehenden Geschlechtern oder Familien*) gebraucht werden (vgl. Levy, lexicon talm. s. v.). Allein da die Berechtigung, das σπέρμα der Verheissungsworte auf den persönlichen Chr. zu beziehen, daraus gefolgert wird, dass jenes dort nicht im Plural sondern im Singular genannt ist, so kann σπέρμα und σπέρματα hier nicht die Einzahl und Mehrzahl eines Kollektivbegriffs bedeuten, sondern nothwendig nur die

*) Nicht in der Bedeutung auf einander folgender Generationen, wie Geiger, Zeitschr. d. d. morgenl. Ges. 1858, 307 ff. annahm.

aus Einem und die aus Vielen bestehende Nachkommenschaft, und daher ist auch zu ἐπὶ πολλῶν nicht σπερμάτων und zu ἐφ' ἑνός nicht σπέρματος in kollektivem Sinne zu ergänzen (Hofm., Buhl, Dalm. u. A.), sondern durch πολλοί und εἷς müssen viele Individuen und ein Individuum bezeichnet sein. Dieses sichere Ergebniss des Zusammenhangs wird auch nicht etwa durch den sonstigen Sprachgebrauch unsicher gemacht. Denn wie זֶרַע im Urtext so steht auch σπέρμα in der LXX. mehrmals von einer aus einem Individuum bestehenden Nachkommenschaft Gen 4 25. 21 13. Deut 25 5. I Sam 1 11. II Sam 7 12*). Und der Plural σπέρματα bedeutet in der attischen Poesie (Soph. O. C. 606. 1277. O. R. 1246. Aesch. Eum. 909) und Prosa (Plato legg. 9 p. 853, C. 8 p. 841 D.) und bei jüdisch-hellenistischen Schriftstellern (IV Mak 18 1. Jos. antiq. 8, 7, 6. Pseudophokyl. V. 18) eine kollektive Nachkommenschaft oder eine Mehrzahl von Sprösslingen. Ist hiernach sicher, dass P. das σπέρμα der Verheissungsworte mit Berufung auf den Singular auf die Person Chr.' gedeutet hat**), so ist andrerseits zweifellos, dass זֶרַע und σπέρμα im A. T., wo es Nachkommenschaft bedeutet (anders I Sam 8 15) immer nur im Singul. steht, mag

---

*) Auch Genes 3 15 haben die LXX. bei σπέρμα an einen Einzelnen gedacht, indem sie übersetzen: αὐτός σου τηρήσει κεφαλήν.

**) Nur durch unerträgliche Künsteleien kann man diesem Ergebniss auszuweichen suchen. Vgl. Tholuck: P. wolle 3 16 beweisen, dass sich die Verheissungen unmöglich auf »Nachkommenschaft Abr.'s in jedwedem Sinne« erstrecken können, dass mithin die leibliche nicht mit inbegriffen seien; dass vielmehr der Singul. eine bestimmte Nachkommenschaft anzeige, nämlich die gläubige. Diese sei mit Chr. zur Einheit zusammengefasst, und sie mache theils als die geistigen Nachfolger des Patriarchen, theils in ihrer Einheit mit dem von seinem Geschlechte ausgegangenen grossen Sprössling die Nachkommen Abrah.'s aus. Aber so hätte doch P. statt ὡς ἐπὶ πολλῶν wenigstens schreiben müssen ὡς ἐπὶ πάντων, auch statt ὡς ἐφ' ἑνός: ὡς ἐπί τοῦ ἑνός, und statt ὅς ἐστι Χριστός: ὅ ἐστιν ἡ ἐκκλησία σὺν Χριστῷ. — Nach Hofm. z. St. (nicht ganz so in s. Schriftbew. II 1 p. 107 f.) hat P., bei τοῖς σπέρμασιν nach Analogie von Gen 4 25 an mehrere Nachkommenschaften neben einander denkend, die im Singul. ausgedrückte Einheit der Nachkommenschaft Abrah.'s betont, wobei ihm der Singular-Ausdruck nur als kürzestes Mittel (?) gedient hat, um eine von der Schrift überh. bezeugte Thatsache geltend zu machen; hinwieder aber hat er vermöge heilsgeschichtlicher Würdigung dieser einheitlichen Nachkommenschaft τῷ σπέρματί σου auf Chr., den verheissenen Heiland, deuten können, ja müssen, ohne damit zu behaupten, dass dieser singularische Ausdruck nur einen Einzelnen und nicht ein vielgliederiges Geschlecht bedeuten könne. Aber so wird Alles, was man in den schlichten Worten lesen soll, erst vom Ausleger hineingelegt und hinzugekünstelt. Ueberdiess heisst Gen 4 25 σπέρμα ἕτερον nichts weiter als einen andern Sohn. Gegen Prins vgl. Blom th. tijdschr. 1878, S. 618 ff.

nun jene, wie in der Regel, aus Mehreren, oder, wie nur selten, aus Einem bestehen, und dass jene Worte in der betreffenden Verheissung an Abrah. eine kollektive Nachkommenschaft, nämlich das Volk Israel, bezeichnet. Hiernach ist anzuerkennen, dass P. nicht allein der betreffenden alttest. Stelle eine über den geschichtl. Sinn hinausgehende christl. Deutung gegeben, sondern auch, was mit Unrecht bestritten worden ist (Philippi in d. Mecklenb. Zeitschr. 1855, 519 ff., Hengstenb., Christol. I 50 f., Thol., Hofm., Wörn.. Crem.), diese Deutung durch einen sprachlich unzutreffenden Beweis gestützt hat, der offenbar der Rabbinischen Auslegungskunst angehört: denn in der Rabbinischen Schriftgelehrsamkeit, in deren Schule P. früher unterrichtet war, finden sich ganz ähnliche Beweise (vgl. Surenh. καταλλ. 84 f. Schoettgen, hor. hebr. 736. Döpke, Hermeneutik I 176 ff.). Dass aber P. sich nicht durch Rabbin. Auslegung zu der Deutung des σπέρμα in der Abrahamsverheissung auf Chr. genöthigt gesehen hat, ergiebt sich daraus, dass er Röm 4 13. 16 jenes Wort selbst kollektiv genommen und ihm eine andere Deutung, nämlich auf die geistliche Nachkommenschaft Abrah.'s gegeben hat; und dass er als Ap. überhaupt nicht mehr unter dem Banne jener Auslegungskunst stand, beweist der ganz seltene Gebrauch, den er in seinen Briefen von ihr macht. Hier im Gal.-Br. ist er offenbar dazu durch den Umstand veranlasst worden, dass seine judaistischen Gegner eine solche Auslegungsart ausübten, so dass er sie mit ihren eigenen Waffen zu schlagen suchte. Obschon hiernach die Ausführung des P. ihrer Form nach nur zeitgeschichtlichen Werth hat, enthält sie doch einen Kern von allgemeingültiger Wahrheit. Denn von dem Standpunkt der christl. Erfüllung aus, in welcher die ganze alttest. Geschichte ihr Ziel fand, konnte in der Abrahamsverheissung, wie das verheissene Land Kanaan auf die Vollendung des dort anzubahnenden Gottesreiches, so die Nachkommenschaft Abrah.'s, der die Verheissung gilt, auf den aus jener hervorgegangenen Vollender dieses Gottesreiches, Chr., gedeutet werden*).

*) Halmel a. a. O. S. 9 ff. meint, der Gedanke des V. 16 beruhe auf dem Grundsatz des Röm. Rechts, dass nur die Erbeinsetzung einer persona certa d. h. einer konkreten, nach individuellen Merkmalen vorstellbaren Person, nicht diejenige von personae incertae, von Personen entgegengesetzter Art, rechtlich gültig sei (Ulp. XXII, 4. Gaj. II, 242). Auf Grund dessen wolle P. die Rechtsgültigkeit der Abrahamitischen Verheissung schon vom Standpunkt des bürgerlichen Rechts geltend machen mit Hinweis darauf, dass sie als Erbverfügung sich nicht auf personae incertae, wie es σπέρματα wären, sondern auf eine persona certa, wie es das eine σπέρμα, Christus ist, sich bezieht. Hievon findet sich aber im Kontext nicht die geringste Andeutung.

3 17 *) enthält nicht den Schluss aus 3 15. 16 (Mey.), denn τοῦτο δὲ λέγω führt niemals bei P. einen Schluss ein (vgl. I Kor 1 12. Eph 4 17 und τοῦτο δέ φημι I Kor 7 29. 15 50), vielmehr, nachdem 3 16 daran erinnert war, dass die Verheissung ihrer letzten Beztimmung nach nicht den leiblichen Nachkommen Abrahams sondern Christo gilt, durch den sie dann weiter an die an ihn Gläubigen vermittelt wird, folgt die hierdurch sicher gestellte Anwendung des 3 15 aus menschlichen Rechtsverhältnissen entnommenen Beispiels auf die göttliche Heilsökonomie: *Folgendes* (s. z. I Kor 1 12) *aber sage ich: Eine Erbverfügung, welche vorher gültig gemacht* (ratifizirt) *ist von Gott, macht das 430 Jahre später gekommene Gesetz nicht ungültig.* Welche Erbverfügung gemeint sei, ist aus dem Zusammenhange bekannt, nämlich die von Gott an Abr. mit Einschluss seines σπέρμα gegebene Verheissung Gen 12 3. 18 18 (3 8) 13 15. 17 8 (3 16). Die κύρωσις ist (vgl. z. 3 15) kein besonderer, der Errichtung des Bundes nachfolgender Akt, sondern sie lag in den gegebenen Verheissungen selbst; durch sie wurde die Willensverfügung rechtsgültig. Das προ in προκεκυρ. ist mit dem nachherigen μετά korrelat, mithin: vorher, ehe das Gesetz da war. — ὁ μετὰ τετρακόσια etc.) kann nicht eine verhältnissmässig kurze Zeit bezeichnen sollen (Koppe), wozu der Zusammenhang nicht veranlasst, sondern: Das so lange Zeit später zum Dasein gekommene Gesetz kann eine Erbverfügung, die so lange vorher von Gott rechtsgültig gemacht war und also so lange schon bestanden hat, nicht ungültig machen **). Was die Zahl 430 betrifft, so hat sie P. aus Ex 12 40 (Gen 15 13 wie auch Apg 7 6 findet sich die runde Zahl 400), wobei er aber ausser Berechnung liess, dass diese Zahl bloss die Dauer

---

*) *Εἰς Χριστόν* nach *θεοῦ* (Elz., Reiche gegen ℵABC 17 u. m. Min. u. Väter) ist ein aus 3 24 entnommener erklärender Zusatz, der den Gedanken von 3 16 aufnehmen sollte, was doch keineswegs nothwendig war (gegen Ew., Wiesel., Hauck u. Hofm.). — *ἔτη* ist nach ℵABCDFG hinter die Zahl zu setzen, nicht vor dieselbe (Elz.). — Weisse streicht ohne Grund 3 17—20.

**) »Magnitudo intervalli auget promissionis auctoritatem«, Beng. Nach Hofm. soll in der Angabe dieser so langen Zeit liegen, dass das Gesetz etwas Neues und Anderes sei, welches nicht als ein noch zur Verheissung gehöriger Bestandtheil gelten könne. Allein dies verstand sich nach dem im ganzen Kontexte liegenden Gegensatz von Verheissung und Gesetz von selbst und wäre auch von einer längeren oder kürzeren Zwischenzeit nicht abhängig. — Die Meinung Halmel's a. a. O. S. 14, es sei hier nur die Wirklichkeit einer Aufhebung der Verheissung durch das Gesetz verneint, die Möglichkeit davon aber gerade offen gelassen, hängt mit seiner irrigen Annahme zusammen, dass P. das Gesetz im Verhältniss zur Verheissung nach Analogie einer Zusatzbestimmung zum Testament Seitens des Testators selbst denke. Vgl. dagegen die Anm. **) zu 3 15 S. 191.

des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten enthält. Sonach enthält die Zahl hier an und für sich eine chronol. Unrichtigkeit; P. aber folgt der vom Grundtexte abweichenden Angabe der LXX., deren Text den Lesern bekannt und gangbar war, ohne sich weiter auf diesen Zeitrechnungspunkt einzulassen, was seinem Zwecke fern lag. Die LXX. nämlich haben Ex 12 40: *ἡ δὲ κατοίκησις τῶν υἱῶν Ἰσρ. ἣν κατῴκησαν ἐν γῇ Αἰγ. καὶ ἐν γῇ Χαναὰν* (welche Worte *κ. ἐ. γ. Χ.* im Hebr. fehlen), *ἔτη τετρακόσια τριάκοντα*. Diesem Texte der LXX. lag eine abweichende Zeitrechnung zu Grunde, welche sich auch im samaritan. Texte und bei Joseph. Antt. 2, 15, 3 findet. S. Tychsen Exc. X p. 148. Die Zeit von Gottes Verheissung an Abr. bis zur Uebersiedelung Jakob's nach Aegypten, welcher Zeitraum bei den 430 Jahren fehlt, lässt sich zwar nicht genau bestimmen, aber auf ungefähr 200 Jahre rechnen, so dass also P., hätte er selbstständig eine Zeitbestimmung geben wollen, mit 600 Jahren (statt 430) nicht zu viel gesagt hätte. Die Versuche, unsere 430 Jahre mit denen des Urtextes Ex. a. a. O. in Uebereinstimmung zu bringen*), scheitern an der Unzweideutigkeit beider Stellen. — *γεγονώς*) ist nicht ad postponendam legem (s. dagegen 3 14, Joh 1 17) gesagt (Beng.: non dicit data, quasi lex fuisset, antequam data sit); denn jedes Gesetz ist erst mit dem Akte der Legislation als Gesetz vorhanden, zur Existenz gekommen. — Zu *ἀκυροῖ*), setzt ausser Gültigkeit, stösst um, vgl. Mt 15 6. Mk 7 13. III Esr 6 32. Diod. Sic. 16, 24. Dion. H. 6, 78 und das bei Griechen häufigere *ἄκυρον ποιεῖν*. — *εἰς τὸ καταργ. τὴν ἐπαγγ.*) Zweck des *ἀκυροῖ*: *um die Verheissung* (durch welche die *διαθήκη* vollzogen war) *aufzuheben*. Vgl. Röm 4 14. Zu beachten ist, dass in dem Gleichniss die Verheissung als Gottes Willensverfügung gedacht ist, das Gesetz dagegen Gott wie eine andere Person gegenübergestellt wird. Damit ist schon hier der Gedanke von 3 21 angedeutet, dass das Gesetz nicht wie die Verheissung dem unbedingten Willen Gottes entspricht.

3 18 will nicht den Hauptgedanken von 3 17 beweisen (Mey., Wies. u. A.)**). Eines Beweises bedarf 3 17 nicht, da die Rich-

*) Z. B. Grot.: Ex 12 40 werde von Abr.'s Reise nach Aegypten an gerechnet; Perizon. Orig. Aeg. 20 u. Schoettg. Hor. p. 736: die 430 Jahre fingen erst nach der Periode der Verheissungen an, d. i. nach den Zeiten der Patriarchen, namentlich des Jakob; Beng., Ordo temp. p. 162: der Terminus a quo sei die Geburt des Jakob. Olsh.: P. zähle von Jakob und seinem Einzuge in Aeg. an. Hofm.: der Terminus a quo sei die Zeit, »wo die dem Abr. gegebene Verheissung nur immer wiederholt wurde«; ebenso Phil. Hauck: »von Jakob ab, bis wohin das reine ächte *σπέρμα Ἀβρ.* reichte«. Goeb.: »von der Zeit der Erzväter an gerechnet«.

**) Den Inhalt dieses V. in seinem Verhältniss zum vor. fasst Mey.

tigkeit seines Inhalts sich unmittelbar aus 3 15 u. 16 ergiebt. Dagegen bedurfte 3 17 in Bezug auf einen Punkt einer Erläuterung. In dem aus menschl. Verhältnissen entnommenen Beispiel 3 15 hatte P. die doppelte Möglichkeit ins Auge gefasst, dass man die Erbverfügung umstossen oder etwas hinzufügen wolle. Die Judaisten beabsichtigten eigentlich nur das Letztere im Verhältniss zur göttl. Verheissung, indem sie zwar den Glauben an diese und an ihre Erfüllung in Chr. forderten, aber zugleich die Antheilnahme an den verheissenen Gütern von der Erfüllung des Gesetzes abhängig machen wollten. Dem gegenüber hat P. vielmehr an eine völlige Aufhebung der Verheissung gedacht und dies erläutert er nun 3 18 durch den Nachweis, dass die judaistische Halbheit unhaltbar ist und nur entweder auf der Verheissung oder auf dem Gesetz die Erbschaft des Heiles beruhen kann: *Wenn nämlich aus dem Gesetze das* (verheissene) *Erbe hervorginge*, die gültig bleibende Verheissung also durch Befolgung des Gesetzes eben nur ihrer Erfüllung entgegengeführt werden sollte, *dann käme es* in Wahrheit gar *nicht mehr aus der Verheissung. Dem Abr. hat aber Gott (es)* gerade nur *mittels Verheissung verliehen:* folglich würde, wenn man das Erbe auf Gesetzeserfüllung gründen wollte, überhaupt jede Hoffnung auf das verheissene Erbe hinfallen. — ἐκ νόμου) insofern das Gesetz dieses Ergebniss auf dem Wege der Befolgung seiner Gebote verursacht. Vgl. z. ἐν νόμῳ 3 11. — ἡ κληρονομία) das Besitzthum, das Erbe נַחֲלָה, bezieht sich im theokratisch historischen Sinne des A. T. auf das Land Kanaan und dessen einzelne Theile (Dtn 4 21. Jos 13 23); im Sinne des N. T. aber ist die Vorstellung der κληρονομία zur Idee ihrer messian. Erfüllung erhoben (Mt 5 5), so dass das Messiasreich und seine ganze Heilsfülle und Herrlichkeit darun-

---

so auf: »Mit Recht verneine ich, dass durch's Gesetz die διαθήκη ausser Kraft trete und die Verheissung aufhören solle. Der Beweis beruht auf dem gegensätzlichen Verhältniss von Gesetz und Verheissung, wodurch die Wirkung des einen die gleiche Wirkung des andern ausschliesst. Denn wenn aus dem Gesetze der Besitz des Messiasheils hervorgeht, was der Fall sein müsste, wenn der Bund Gottes mit Abrah. durch's Gesetz seine Gültigkeit verloren hätte, so kommt dieser Besitz nicht mehr aus Verheissung, welcher bei jener Voraussetzung nothwendige Fall aber nicht stattfinden kann, wie aus dem Vorgange Abrah.'s erhellt, welchem durch Verheissung das Heil geschenkt ist von Gott«. Aehnlich Wies. u. A. Allein dies wäre ein vollkommener Zirkelschluss. Denn aus dem Vorgange Abr.'s kann man die Unmöglichkeit der Annahme, dass der Besitz nicht aus Verheissung komme, nur unter der Voraussetzung folgern, dass die dem Abr. gegebene Verheissung durch das Gesetz nicht aufgehoben ist, während doch eben dieser in 3 17 ausgesprochene Gedanke nach Mey. in 3 18 bewiesen werden soll.

ter verstanden wird (I Kor 6 9. Gal 5 21. Eph 5 5. Apg 20 32 al.). Vgl. z. Röm 4 13. Eph 1 11. So hier auch; und P. braucht dieses Wort (nicht ἡ σωτηρία, ἡ ζωή oder dergl.), weil er sich vorher (s. z. 3 16) auf Stellen bezogen hat, in welchen die κληρονομία (d. h. nach dieser chr. Idealisirung des alttestam. historischen Sinnes: das Messiasreich) verheissen ist. Und eben das dem Abrah. verheissene Erbe, der Gegenstand der ἐπαγγελία ist gemeint. — οὐκέτι) ist das logische, nicht historische (Koppe) nicht mehr: das eine Verhältniss, wenn es statt hat, hebt das andere auf. Vgl. Röm 7 17. 11 6. — δι' ἐπαγγελίας) mittels Verheissung, so dass bei ihm der Besitz des Messiasheils die (gnadenweise) Erfüllung einer Verheissung ist, nicht etwa der (lohnweise) Erfolg von auferlegten Leistungen u. dergl., was unter den Begriff des νόμος fällt. — κεχάρισται) (Gegensatz des ὀφείλημα Röm 4 4. 16) lässt sich wol auch ohne Ergänzung befriedigend erklären: dem Abrah. ist Gott durch Verheissung gnädig gewesen (Sch., Matthias) oder: hat eine Gnade gespendet (Holst., vgl. Fricke). Besser aber ist es τὴν κληρονομίαν zu ergänzen. Dies ist dem nächsten Zusammenhang und dem log. Verhältniss beider Vershälften, von denen die zweite nicht die propositio major (Fricke), sondern die prop. minor bildet und daher wie der Obersatz von dem Erbe reden muss, am entsprechendsten. Also: Gott hat dem Abr. das Erbe geschenkweise verliehen, nämlich als künftigen, zur Zeit der Parusie zu verwirklichenden Besitz (Mt 8 11). Zu χαρίζεσθαι τινί τι vgl. Röm 8 32. I Kor 2 12. Phl 1 29. 2 9. Apg 27 24. Xen. Cyrop. 8, 6, 22. Polyb. 16, 24, 9*). — ὁ θεός) ist nachdrucksvoll ans Ende des Satzes gestellt in dem Sinne, dass noch viel weniger als eines schwachen Menschen Testament die geschenkweise Verleihung des Erbes Seitens des allmächtigen Gottes hinterher umgestossen werden kann, wie es doch geschehen würde, wenn das Erbe später vom Gesetz abhängig gemacht würde.

3 19—29. Das Gesetz, welchem im Verhältniss zur Verheissung vorübergehende und untergeordnete Bedeutung zukommt, hat seinen Werth in seiner pädagogischen Aufgabe, die mit Chr. ihr Ende erreicht. Nachdem P. 3 15—18 gezeigt hat, dass das

*) Unrichtig hat Caspari, Strassb. Beitr. 1854, S. 206 ff. κεχάρισται nach klassischem, aber nicht neutestamentl. Gebrauch (s. z. II Kor 2 10) passiv genommen, so dass Gott als das Erbe gedacht sei. Dies ist gegen den Kontext und gegen die Anschauung des N. T. überhaupt, nach welcher die κληρονομία von Gott herrührt, Röm 8 17, aber nicht Gott selbst, sondern das ewige Leben (3 21. Tit 3 7. Mt 19 29 a.), das Messiasreich (5 21. I Kor 6 9. 15 50. Jak 2 5) und dessen Heil (Hebr 1 14) und Herrschaft (Röm 4 13 f. Mt 5 5. II Tim 2 12) ist.

Gesetz den weit früheren Verheissungsbund nicht aufhebe, konnte ihm entgegnet werden: Was bleibt denn hiernach dem Gesetze noch für eine Stellung im Zusammenhange der Heilsgeschichte übrig? Er wirft daher selbst diese Frage auf und beantwortet sie. Diese Antwort enthält dann eine neue Bestätigung dafür, dass das Gesetz die Verheissung nicht aufheben oder abändern sollte.

3 19*) τί οὖν ὁ νόμος;) sc. ἐστι: *wie steht es demnach* (wenn dem so ist, dass das Gesetz den Verheissungsbund nicht aufhebt) *um das Gesetz?* Vgl. zum Neutr. τί mit folgendem Nominat. I Kor 3 5 (nach der richtigen Lesart): τί οὖν ἐστὶν Ἀπολλώς; u. s. Stallb. ad Gorg. p. 501 E. Bernhardy p. 336 f. Das τί steht nicht für διὰ τί (J. Capell., Sch., Jath., Wies., unentschieden Matthies), dagegen entscheidet der ständige Gebrauch des bei P. so oft wiederkehrenden τί οὖν (Röm 3 1. 4 1 a., vgl. Gal 4 15). Auch sachlich würde die Uebersetzung: »warum?« nicht passen, und es ist auch nicht ganz richtig, dass P. bei der allgemeinen Frage: wie steht es um das Gesetz? nach Maassgabe der folg. Beantwortung den Zweck im Auge habe (Mey.). Denn die Antwort bezieht sich nicht bloss auf den Zweck des Gesetzes, sondern auch auf seinen nur temporären und relativ untergeordneten Charakter. Es ist also allgemeiner der Werth des Gesetzes, um den es sich handelt. — τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη) kann nicht bedeuten: um die Sünden zur Erkenntniss zu bringen (August., Calv., Bez., Pisc., Cal., Wolf, Schoettg., Mich., Wind., Ellic., Ead.). Erstlich konnte dieser Gedanke nicht durch das blosse τῶν παραβ. χάριν ausgedrückt sein; denn wenngleich χάριν nicht immer nur in seinem ursprünglichen Sinne zu Gunsten (Holst.), sondern auch einfach »wegen« genommen werden kann (Lk 7 47. I Joh 3 12)**), so hätte doch P., um verstanden zu werden, schreiben müssen: τῆς ἐπιγνώσεως τῶν παραβάσεων χάριν, das wäre: um die Sünden als Uebertretungen zur Erkenntniss zu bringen. Und sodann: der Punkt von der Erkenntniss der Sünden lag hier zwar nicht gänzlich fern (Mey.), da vielmehr die παραβάσις, die bewusste Uebertretung des Gesetzes, eine Entwickelung der Sünde ist, in welcher sich

*) Die Veränderung von προσετέθη (ℵABCD^c etc.) in ἐτέθη (bei D*FG Ital. Vulg. u. wenigen Vätern) lässt sich mit Meyer daraus erklären, dass jenes mit 3 15 zu streiten schien. — ἄχρις ἄν (B 17 Clem., Eus.; WH., Weiss) wird wol grammat. Korrektur für das überwiegend bezeugte ἄχρις οὗ sein. — Weisse u. Cramer wollen 3 19 u. 20 streichen.

**) Treffend Ellendt Lex. Soph. II p. 947: χάριν cum genitivo dictum: in gratiam alicujus aut hominis aut rei causa significans, quamquam minime semper gratia adsignificatur, quae Ammonii doctrina est p. 53«. Vgl. I Joh 3 12.

diese offenbart (Röm 7 13) und so erkannt wird (Röm 3 20); aber es genügte hier nicht, die Sündenerkenntniss als Zweck des Gesetzes zu bezeichnen, sondern P. musste bemerklich machen, dass das Gesetz grade das objektiv thatsächliche (nicht bloss das subjektive) Gegentheil von der δικαιοσύνη nach dem göttl. Plane habe bewirken sollen (vgl. 3 21. 22). Diesem Zusammenhange gerade entgegen, daher ganz verwerflich ist auch die Erklärung: um die Uebertretungen einzuschränken (Hier., Chrys., Oecum., Theoph., Er., Grot., Zach., Seml., Mor., Kopp., Ros., Paul., Rück., Olsh., Neand., B.-Cr., de W., Baur, Ew. »um sie schärfer zu strafen«, Messner, Lehre d. Ap. p. 222, Hauck, Fricke, vgl. Buhl, wobei Manche wie Grot. u. Rück. vornehmlich an die Hinneigung zum ägypt. Götzendienste denken). Gegen diese Fassung entscheidet auch der Ausdruck παραβάσεων, da erst mit dem Gesetze παραβάσεις als solche zum Vorhandensein kommen können (Röm 4 15); vorher sind zwar Sünden, aber keine Uebertretungen da (wogegen Röm 5 14 nicht streitet, weil daselbst von der Uebertretung eines ganz bestimmten positiven Gebotes Gottes die Rede ist). Vollends unmöglich ist es, die beiden genannten irrigen Erklärungen zu verbinden (Fl., Sch., Reich., Matthies). Vielmehr können die Worte nur bedeuten: *den Uebertretungen zu Gunsten wurde es hinzugefügt*, d. h. damit die Uebertretungen des Gesetzes zur Wirklichkeit gebracht würden, wurde es, nachdem die Verheissung bereits vorhanden war, zu dieser noch beigefügt (παρεισῆλθεν, Röm 5 20). Das Gesetz ist nämlich, weil es der Sündenpotenz im Menschen Anlass giebt, alle böse Lust in ihm zu Wege zu bringen (Röm 7 5. 8), und gleichwol als Gegenmacht gegen diese sündliche Entwickelung zu schwach ist (Röm 8 3), die δύναμις τῆς ἁμαρτίας (I Kor 15 56 u. s. Röm 7 7 ff.); die Sünde aber, obgleich schon seit Adam vorhanden (Röm 5 13), durch jenen Reiz des Gesetzes jedoch gemehrt, ist eben erst durch das Vorhandensein des Gesetzes und ihr Verhältniss zu demselben in den bestimmten Charakter der παραβάσις eingetreten, Röm 4 15. Derselbe Zweck des Gesetzes ist auch Röm 5 20, nur ohne die schärfere Bestimmung der Sünde als παράβασις, ausgesprochen. Demnach ist nicht τῶν παραβ. χάριν dahin zu rationalisiren: »Lex sine dubio eo consilio lata est, ut servaretur, ὑπακοῆς χάριν; vitio tamen hominum evenit, ut peccata multiplicarentur« (Wetst.). Dies ist an sich richtig (vgl. Röm 7 12), gehört aber nicht hierher, wo von der Stellung des Gesetzes im Zusammenhang des göttlichen Heilsplanes, dessen Endziel das Erlösungsheil sei, die Rede ist. Des Ap. wirkliche Vorstellung ist, dass die Entstehung der Sünden, nämlich in der straffälligen, zornverdienenden (Röm 4 15) sittlichen Form der Uebertre-

tungen, welche das Gesetz bewirkte, von Gott, der ja diese Wirkung vorhersehen musste, beabsichtigt war, als er das Gesetz gab, und zwar als Mittelzweck in Hinsicht auf die künftige Erlösung; denn recht gross sollte das Uebel werden, um von der Gnade noch überboten zu werden (Röm 5 20). Was das Gesetz erfahrungsmässig im Grossen und Ganzen gewirkt hat und wodurch es sich als δύναμις τῆς ἁμαρτίας auswies (vgl. auch II Kor 3 6), konnte nicht anders als von Gott bezweckt sein. (Vgl. Ritschl, altk. K.[2] 74 f., Baur, neut. Th. 140 f. Hilg., Wies., Holst., Hofm., Reithm., Matthias, welcher jedoch den beabsichtigten Schein einer Zweideutigkeit annimmt, Stölt., Lightf., K. W. Otto 460, Wörn., Phil., Kähl., Dalm., auch Lips., Rechtf. 75, Lechler, ap. Zeit. 308. Weiss, b. Th. § 72 b)*). Dass der Gedanke dieses V. aus den ausführlicheren Belehrungen des Röm.-Br.'s 4 15. 5 20 sein volles Licht erhält (Steck 60), ist richtig, begründet aber nicht die Annahme, der Gal.-Br. lehne sich hier an den Röm.-Br. an; denn der Gedanke ist auch in seiner kurzen Fassung hier der Hauptsache nach hinreichend verständlich, und es ist begreiflich, dass P. denselben aus der Fülle seines Gedankenreichthums hier in der schnell vorwärts schreitenden Beweisführung nur flüchtig berührt. Zu beachten ist der Artikel vor παραβ., welcher die seit der Gesetzgebung vorhandenen Uebertretungen summarisch zusammenfasst, vgl. Holst. — προσετέθη) ward es hinzugefügt, widerspricht dem 3 15 gesagten οὐδεὶς — — ἐπιδιατάσσεται schon deshalb nicht, weil in letzterem allgemeinen Satze bei οὐδείς an dritte Personen gedacht ist; aber das Gesetz ward auch nicht als ἐπιδιαθήκη gegeben (s. z. 3 15), sondern als ein anderes Institut, das, weit entfernt ein Codicill zur διαθήκη zu sein (Halm.), nur eine temporäre Zwischeneinrichtung im göttlichen Heilsgange sein sollte, welche der endlichen Erfüllung der Verheissung diente. S. das Folg. und vgl. Röm 5 20. 10 4. — ἄρχις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα etc.) *bis dass der Same käme, dem die Verheissung gegeben ist.* Terminus ad quem der nur provisorischen Dauer dieses hinzugekommenen Instituts, wobei jedoch die Worte weder ihrer Stellung zuwider mit διαταγείς zu verbinden (Hofm.) noch zu parenthesiren sind, da die Struktur nicht unterbrochen wird. Zu ἄρχις οὗ ἔλθῃ, usque dum venerit vgl. z. Röm 11 25. Nicht der Optat. (Matthiae 1158), sondern der Konjunkt. steht nach dem allgemeinen neut. Gebrauch (Buttm. n. Gr. 198).

*) Treffend Luth. 1519: »ut remissio propter salutem, ita praevaricatio propter remissionem, ita lex propter transgressionem«. Unexegetisch verbinden Manche diese richtige Erklärung mit derjenigen, nach welcher als Zweck des Gesetzes die Sünden erkenntniss ausgesprochen sein soll, wie Beng.: ut agnoscerentur et invalescerent.

Nicht ἄν aber hat P. gesetzt, weil ihm jeder Gedanke an Umstände, welche die Sache hätten hindern können, fern liegt. S. Stallb., ad Phaed. p. 62 C. Herm., de part. ἄν p. 110 ff. Hartung, Part. II p. 291 ff. Vgl. z. I Kor 11 26. — τὸ σπέρμα ᾧ ἐπήγγ.) das ist Chr., dessen Ankunft nach 3 16 die Erfüllung der Verheissung mit sich bringen musste. Der Dativ aber steht nicht für εἰς ὅν (Win., Ust.), sondern ganz wie 3 16: welchem die Verheissung geworden ist. — ἐπήγγελται) nicht: verheissen hatte (Vulg., Beng., Fl., Hofm., Kähl. vgl. Röm 4 21. Hbr 12 26) sondern: die Verheissung gegeben war (II Mak 4 27), weil so die Ergänzung von θεός nicht erfordert wird und der Ausdruck dem ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι 3 16 sehr natürlich entspricht, daher auch ἡ κληρονομία zu ergänzen (Ew.) entbehrlich ist. — διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χ. μεσ.) *verordnet durch Engel, in der Hand eines Mittlers.* Art und Weise, wie ὁ νόμος προσετέθη, oder Form dieses Akts: so dass es verordnet ward durch Engel u. s. w. Zu διατάσσειν νόμον vgl. Hesiod. ἔργ. 274. Häufiger ist das Simplex τάσσειν νόμον wie Plat. Leg. p. 863 D. Es heisst ein Gesetz verordnen, d. i. zur Befolgung ergehen lassen, nicht: es redigiren (Stölt.), so dass hier Engel als Diaskeuasten des Gesetzes bezeichnet wären, welche Vorstellung auch nirgends bezeugt ist und der Anschauung von dem göttl. Ursprung des Gesetzes (Ex 31 18. 32 16. Dtn 9 10) zuwider sein würde. Ueber den Gebrauch des Partic. Aor. in erzählender Rede s. Herm. ad Viger. p. 774. Bernhardy p. 383. Die Ueberlieferung, dass die göttl. Erlassung des Gesetzes unter Engeldienst geschehen sei, findet sich zuerst LXX. Dtn 33 2 (nicht im Grundtexte), ferner Hbr 2 2. Apg 7 38. 53. Joseph. Antt. 15, 5, 3 und bei den Rabbinen, auch in der Samarit. Theologie. Vgl. z. Apg 7 53. Delitzsch. z. Hbr 2 2. Da hiernach die Tradition zur Zeit des P. bestand, und nichts zu der Annahme berechtigt, dass derselbe sie nicht gekannt oder nicht angenommen haben sollte (wogegen man sich aber nicht mit Mey. auf die Annahme »anderer Lehrüberlieferungen« I Kor 10 4. II Kor 12 2 berufen kann), so war es nur verfehlte Ausflucht, διά inter oder coram zu erklären (Cal., Loesn., Mor.), was denn doch auf die Vorstellung: »unter Vermittelung« zurückzuführen wäre (wie II Tim 2 2), — oder gar bei ἀγγέλων an Menschen zu denken, wie an Mose und Aaron (Zeger, auch wieder Cassel, d. Mittler e. exeget. Versuch 1855; schon Chrys. liess die Wahl, entweder die Priester oder Engel zu verstehen). Ihre biblische Grundlage hat übrigens jene Tradition in dem Berichte Ex. 24 von den mit der Promulgation des Gesetzes verbundenen Naturerscheinungen, da mit solchen im A. T. (Ps 104 4) der Gedanke an Engel verknüpft wird. Wie

monströs die Ueberlieferung von jener Engelthätigkeit von späteren Rabbinen ausgesponnen ist, s. b. Eisenm., entd. Judenth. I 309 f. Nicht aber als Urheber des Gesetzes (gegen Schulthess, Voigtländer in Keil's u. Tzschirn. Anal. VI p. 130 ff. Huth, Commentat. Altenb. 1854. Ritschl, Rechtf. II ^{2} 249 ff.) oder auch nur eines Theiles desselben (der nationalen levit. Bestimmungen: Klöpper 94) betrachtet P. die Engel; dagegen ist überhaupt die ganze bibl. Geschichtsansicht vom Gesetze als dem göttlichen (s. des Ap. eigenen Ausdruck vom Gesetze als *νόμος θεοῦ* Röm 7 22. 25) und als *γραφή* (3 10. 13. 4 21 f. u. a.), wie auch hier besonders das *διά* (nicht *ὑπό*) um so mehr, da ja jeder Leser die Engel als dienstbare Geister Gottes dachte (vgl. LXX. Dtn 33 2: *ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*), welche den majestätisch erscheinenden Herrn begleiteten, mithin Keinem bei *διά* ein anderer Sinn als ministerio angelorum beikommen konnte. Auch Hbr 2 2 ist dieser Sinn klar durch *διὰ τοῦ κυρίου* 2 3. — *ἐν χειρὶ μεσίτου*)*) denn Moses empfing die Gesetztafeln von Gott und trug sie zum Volke herab, wodurch er bei der Gesetzgebung die Mittelperson zwischen dem Gesetzgeber und den Gesetzempfängern war; die Tafeln in seiner Hand, ist er der zwischen beiden Theilen handelnde Geschäftsträger Gottes an Israel. Wegen dieses geschichtlichen Umstandes (Ex 31 18. 32 15) ist *ἐν χειρί* wol nicht bloss als anschauliche Bezeichnung der Vermittelung (בְּיַד), sondern ganz eigentlich zu nehmen; vgl. Ex 32 15. Lev 26 46. Im N. T. bildet die Benennung des Mose als *μεσίτης* die Voraussetzung des Ausdrucks in Hbr 8 6. 9 15. 12 24, und zur Sache vgl. Apg 7 38. Im A. T. findet sich jene Benennung nicht, auch nicht in den Apokryphen; aber bei den Rabbinen heisst Mose mediator, סרסור, אמצעי, auch שליח, s. Schoettg. Hor. 738 f. Wetst. 224. Vgl. Philo de vita Mos. II p. 678 f. A. und zur Sache Dtn 5 5. Joseph. Antt. 3, 5, 3 (u. Aboth R. Nath. 1, 1: »Legem, quam Deus Israelitis dedit, non nisi per manus Mosis dedit«). Hiernach ist es ganz zweifellos, dass *μεσίτης* nicht einen Mittler zwischen Chr. und der Verheissung (Herm.) oder zwischen den zwei Zeitgrenzen der Verheissung an Abr. und der Erfüllung durch Chr. (Halmel 23, ebenso Mitteis im Hermes, Z. f. kl. Phil. Bd. 30, 617) sondern den Mittler des Gesetzes zwischen Gott und dem Volke bezeichnet, und dass unter dem Gesetzmittler hier der als solcher bekannte Moses gemeint ist, nicht Chr. (die meisten Väter, auch Bed., Lyr., Er., Calv., Par., Cal. u. A., neuerlich Culmann, z. Verständn. der Worte Gal 3 20.

*) *μεσίτης* gehört der spätern Gräcität an (Polyb., Lucian. al.). Vgl. Lobeck ad Phryn. p. 121. Bei d. LXX. nur Hiob 9 33.

Strassb. 1864), was ganz gegen den Zusammenhang ist, auch nicht der Engel des Gesetzes (Schmieder, nova interpr. Gal 3 19. 20. Numburg. 1826), da die Lehre von einem solchen erst bei späteren Rabbinen (die ihn Jefifia nennen s. Jalkut Rubeni f. 107) aber, nicht in der apost. Zeit nachzuweisen, auch nicht durch die (von Schmieder angeführten) Stellen (Ex 19 19 f. 20 18. 33 11. Num 12 5—8. Dtn 5 4 f., ferner Ex 33 18—23. 40 35. Dtn 33 2. Ps 68 18. Apg 7 53. Mal 3 1) biblisch zu begründen ist. (S. gegen Schmieder, dem Schneckenb. beitrat, besonders Lücke StKr 1828, S. 97 f.) — Der Zweck, weshalb P. *διαταγεὶς — μεσίτου* hinzugesetzt hat, ist der, eine geringere untergeordnete Stellung des Gesetzes nicht sowol im Vergleich mit der des Ev. (Luth., Olsh. u. A.) als vielmehr mit der der Verheissung (de W., Schneck.) fühlen zu lassen, in so fern jenes nicht unmittelbar von Gott, sondern durch Engel und eine Mittelperson*) angeordnet sei (Luth., Elsn., Wolf, Est., Seml., Ros., Tychsen, Fl., Rück., Ust., de W., Baur, Ew., Hofm., Reithm., Hauck, Klöpp, Fricke, Lightf., Ead., Phil., Kähl., Lips., Zöckl., Göb., Dalm., vgl. auch Olsh. u. Lips. Rechtf. S. 77. Vogel in StKr 1865, S. 530. Weiss, b. Th.), nicht aber die Glorie des Gesetzes in der Herrlichkeit und Förmlichkeit seiner Verordnung dem Leser zu vergegenwärtigen. (So Mey. mit Calv. u. A. auch Win., Sch., B.-Cr., Wies., Matthias, Alford). Was nämlich 1) die Erwähnung der Engel betrifft, so ist es freilich richtig (was Mey. geltend macht), dass allgemein hingestellt, Engelserscheinung und Engelsthätigkeit (vgl. auch 1 8) immer als etwas Majestätisches und Verherrlichendes gedacht ist, selbst von Chr. (Mt 24 31. 25 31. Joh 1 51. I Tim 3 16 al.) und namentlich vom Gesetze (LXX. Dtn 33 2. Apg 7 38. 53). Aber das ist hier überall nur darum der Fall, weil den Gegensatz das rein natürliche Geschehen und bloss menschliche Thun bildet, dem gegenüber die Erscheinung von Engeln das Merkmal göttlich. Wirkens ist. Ebenso ist es unzweifelhaft, dass die Verleihung des Gesetzes »zu den hohen göttlich. Auszeichnungen Israels gehört Röm 9 4«, aber doch nur im Verhältniss zu den Heidenvölkern. Wo dagegen die

---

*) Luth. 1538: »Lex est servorum vox, evangelium Domini«. Hofm.: P. lasse erkennen, »dass der Gesetzgebungsvorgang keine Erfüllung der Verheissung war« (s. aber z. 3 20). Beng.: Gott habe das Gesetz Engeln aufgetragen »quasi alienius quiddam et serverius«. Buhl bleibt dabei stehen, P. wolle die Verschiedenheit der Offenbarungsweise des Gesetzes von der des Verheissungsbundes darstellen. So bleibt aber die Frage nach der pragmatischen Absicht dieser Darstellung unbeantwortet. Nach Hilg. hat P. die Absicht den Ursprung des Gesetzes von dem höchsten Gott möglichst loszulösen; auch hierin sei er der Vorläufer des Gnosticismus gewesen.

Verheissung der vormosaischen Zeit, oder das Ev. als eine unmittelbare Offenbarung Gottes es ist, wozu das Gesetz als ein durch Engel vermitteltes im Gegensatz steht, da kann damit nur seine relative Unvollkommenheit bezeichnet sein. So wird unzweifelhaft Hbr 2 2 das Gesetz ὁ δι' ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος genannt, um im Verhältniss zum Ev. seinen untergeordneten Werth und wol auch seine Vergänglichkeit (Hbr 7 18) als eine der dienstbaren Stellung und veränderlichen Natur der Engel entsprechende zu bezeichnen. Und ganz ähnlich wird an unserer Stelle das Gesetz durch die Erwähnung seiner Promulgation durch Engel im Verhältniss zu den abrahamitischen Verheissungen charakterisirt, welche im Unterschiede von jenem mit Nachdruck ἐπαγγελίαι τοῦ θεοῦ (3 21) genannt, also als ohne Vermittelung der Engel direkt von Gott selbst gegebene gedacht sind. Denn da die Worte διαταγεὶς δι' ἀγγέλων sich aufs engste an die Aussage anschliessen, dass das Gesetz nicht wie die Verheissung auf die Ueberwindung der Sünde positiv hinzielt, sondern sie nur fördern soll und nicht wie die Verheissung sich in Chr. unendlich fortsetzt, sondern nur für die Zeit bis auf ihn hin Geltung hat, so kann es eben auch nur diese Ohnmacht und vorübergehende Bedeutung des Gesetzes sein, was P. durch die Vermittelung der kreatürlichen (Kol 1 16) und nicht bloss im Verhältniss zu Chr., sondern auch zu den Christen (I Kor 6 3) niedrig stehenden Engel ausgedrückt findet. Im Zusammenhange damit kann dann aber auch 2) ἐν χειρὶ μεσίτου nicht die Glorie, sondern nur die relative Unvollkommenheit des Gesetzes im Verhältniss zur Verheissung andeuten, und das wird durch das unmittelbar Folgende mit Sicherheit bestätigt: denn hier bringt P. eine Entwickelung des Begriffes μεσίτης, welche jedenfalls der daraus im Sinne eines Gegners gezogenen Folgerung, dass das Gesetz wider die Verheissungen sei, den Schein logischer Berechtigung geben, also den Abstand des Gesetzes von der Verheissung irgendwie enthalten muss. Welche Seite der Unvollkommenheit des Gesetzes hier gemeint ist, ergiebt sich aus 3 20 (s. z. d. V.). Danach ist das Gesetz durch seinen Vermittler als eine Art von Kontraktverhältniss zwischen zwei Partheien gekennzeichnet, das als solches nicht, wie die aus unbedingter Gnade Gottes gegebene Verheissung dem absoluten, sondern nur dem bedingten Willen Gottes entspricht*). Hieraus erhellt auch, wie grundlos der Einwand gegen unsere Fassung der Worte ἐν χειρὶ μεσίτου ist, dass ja auch das Ev. ἐν χειρὶ μεσίτου gegeben sei (Mey. u. A. auch

*) Vgl. auch Fleischhauer, die paulin. Lehre vom Gesetz, Th. St aus Würt. IV, 1883, 52 f.

Chantepie de la Saussaye in den Niederländ. »Studien« III, 374 ff.). Denn abgesehen davon, dass hier das Gesetz nicht mit dem Ev., sondern mit der Verheissung verglichen wird, und dass die Bezeichnung Chr.' als μεσίτης ausser dem Hebr.-Br. nur I Tim 2 5 vorkommt, also in dem am stärksten bezweifelten paulin. Brief*), ist zu beachten, dass die auch bei Profanscribenten nach dem jeweiligen Zusammenhange sehr verschiedenartige Bedeutung von μεσίτης (vgl. Klöpper 99 ff.) sich hier dahin bestimmt, dass es den Vermittler zwischen zwei kontrahirenden Partheien bedeutet, in welchem Sinne Chr. jedenfalls nicht μεσίτης des Ev. ist. Endlich entspricht 3) unsere Erklärung der betreffenden Worte auch allein dem weiteren Zusammenhange der Stelle, und die Behauptung, es habe gänzlich nicht im Plan und Zweck des Ap. gelegen, »das Gesetz als ein weniger göttliches Institut herabzusetzen, was, wie es überhaupt mit seiner sonstigen Anerkennung desselben (Röm 7 12—25) stritte, in seiner Verhandlung mit Gesetzeseiferern sogar unweise gewesen wäre« (Mey.), ist ganz irrig, ja unbegreiflich, wenn nicht die Herabsetzung des Gesetzes als eines weniger göttlich. Instituts in falschem, unserer Auffassung nicht entsprechendem Sinne, verstanden wird. In dem ganzen Abschnitt 3 6—4 7 verfolgt P. ja keinen anderen Zweck, als nachzuweisen, dass das Gesetz nicht, wie die Judaisten behaupteten, in gleich direktem, gleich positivem Verhältniss zum göttl. Heilsplane stehe, gleicherweise unendliche Bedeutung habe wie die Verheissung und ihre Erfüllung, sondern dem göttl. Heilsplane zunächst nur negativ diene (durch Mehrung der Sünden) und nur vorübergehende Gültigkeit haben solle, womit unmittelbar gegeben ist, dass es nicht dem absoluten Willen Gottes entspricht (was allein von Bleibendem denkbar ist), sondern nur dem bedingten. Nichts Anderes als dies aber, nur in zugespitzter Form, enthalten die in Rede stehenden Worte 3 20. Der Vorwurf, unweise verfahren zu sein, müsste also die ganze den Judaismus bekämpfende Auseinandersetzung treffen, am allerstärksten wol die viel antinomistischer klingende Stelle 4 3. 9 (s. z. d. Vv.). Dagegen wäre hier eine Glorifizirung des Gesetzes höchst unzweckmässig, zumal da, wenn eine solche durch die Erwähnung der Engel und des μεσίτης beabsichtigt wäre, damit sogar die ohne solche Vermittelung gegebene Verheissung gegen das Gesetz herabgesetzt würde. Wenn aber P. Röm 7 ebenda, wo er die Ohnmacht des Gesetzes die Sünde zu überwinden darstellt, dasselbe doch ἅγιος und πνευματικός nennt, so kann man daraus

*) Jedenfalls ist für P. Chr. im Verhältniss zum Ev. mehr Inhalt als Mittler. Vgl. Hoekstra, Gottgel. Bijdr. 1859, S. 376 ff.

weder einen Einwand gegen unsere Erklärung der vorliegenden Stelle noch die Berechtigung ableiten, mitten in einer Bestreitung judaistischer Gesetzlichkeit eine Glorifizirung des Gesetzes zu finden. Denn jene Eigenschaften desselben werden durch die fraglichen Worte nicht angetastet, wenn es doch nach denselben ein freilich relativ unvollkommenes aber immer göttlich geoffenbartes Institut ist. Und in dem Röm.-Br., in dem es P. mit einem milderen Judenchristenthum und zugleich mit heidenchristlicher Neigung zu Gesetzlosigkeit zu thun hatte, lässt P. überhaupt mehr auch den bleibenden Kern des Gesetzes hervortreten, während er in dem Gal.-Br., wo er einen auf das mos. Zeremonialgesetz Werth legenden pharis. Judaismus bekämpft, vorwiegend das Vergängliche im Mosaismus in's Auge fasst (vgl. Sieff., Bemerk. I 269 ff. u. Entwickl. 344 ff.)*).

3 20**). *Der Vermittler aber gehört einem Einzigen nicht an, nun ist aber Gott ein Einziger.* Da eine Erklärung darüber

---

*) Nach Holst. z. Ev. d. Paul. u. Petr. p. 299 ff. soll P. »die pneumatische Wahrheit« aussprechen, dass nach der Absicht Gottes die Bedeutung des Gesetzes in der Heilsökonomie die eines Mittlers sein solle, und zwar zwischen Verheissung und Erfüllung. Aber P. hätte so seine Gedanken sonderbar verhüllt. Er hätte sagen müssen, dass jene Mittelstellung des Gesetzes in der Form seiner Verleihung sich dargestellt habe, da dies ohne nähere Andeutung dem Leser nicht erkennbar war. Nicht annehmbarer ist auch die Ansicht Stöltings, welcher in διαταγ. δι' ἀγγέλων den Gedanken: »damit die Juden den Segen Abraham's erlangten« (Hbr 1 14) findet und ἐν χειρὶ μεσίτου dahin deutet, dass das Gesetz dem Mittler zum Werkzeuge gedient habe, zwiespältige Partheien, wie die Juden und Heiden es gewesen seien, mit einander zu versöhnen. Beide mit dem Zusammenhange der Paul. Lehre vom Verhältniss des Gesetzes zum Ev. und mit der Geschichte selbst nur sehr mittelbar vereinbare Gedanken wären den Lesern, zumal nach 3 18 und nach τῶν παραβάσ. χάριν unfindbar gewesen. Nach der jedem Leser bekannten Geschichte der Gesetzgebung konnten beide Punkte nur als Reminiszenz der betreffenden Geschichtsumstände gefasst, namentlich auch μεσίτης nicht als versöhnender Mittler gedacht werden, sondern nur im Sinne von Apg 7 38. Weiss findet in der Hinweisung auf das Fungiren des Mittlers die Andeutung, dass das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit nicht im Stande war, von Gott oder seinen heil. Engeln direkt das Gesetz zu empfangen. Aber da nach P. auch der Empfänger der Verheissung Abrah. nicht sündlos war, so würde hiernach das Gesetz durch seinen Mittler nicht in seiner Eigenthümlichkeit im Verhältniss zur Verheissung gekennzeichnet sein, wie dies doch der Zusammenhang verlangt.

**) Lücke hat, wozu schon Michael., Paraphr. N. 2, 33 geneigt war, 3 20 für eine Glosse erklärt (StKr 1828, 83 ff.), die theils den V. 19 in dem Sinne, dass Chr. der Mittler sei und als solcher nicht bloss den Juden, sondern auch den Heiden angehöre, erläutern, theils den Anfang von 3 21 begründen sollte. Auch Straatmann, krit. Studien over I Kor I p. 49 ff. hält 3 20 für ein späteres Interpretamentum des auf Chr. bezogenen μεσίτης, das ursprünglich gelautet habe: ὁ δὲ μεσίτης ἄνθρωπος

zu erwarten ist, was die Erwähnung des μεσίτης sollte, und nun 3 20 a eine Aussage über den μεσίτης folgt, so ist hier jedenfalls eine Erläuterung des Vor. zu suchen, also das erste δέ nicht entgegensetzend (Mey.), oder limitirend (Wies.), auch nicht metabatisch (Fricke), sondern erörternd (de W.). Im Uebrigen ist die Auffassung der Worte sehr streitig. Indessen die fast unzählbare Menge von Erklärungsversuchen, welche in Bezug auf diese Worte aufgestellt worden sind *), hat sich heutzutage dadurch erheblich vermindert, dass die ganz willkürlichen grösstentheils abgewiesen worden sind. Zu diesen gehören zunächst besonders alle diejenigen Deutungen, welche die Worte

---

οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεοῦ υἱός ἐστιν. Aehnlich Michelsen, Studien 1881, 169, der aber ὁ δὲ μεσίτης Μωσῆς ἐστίν etc. für die ursprüngliche Form hält. Chantepie de la Saussaye, Studien 1879, 374 ff. will nur 3 20 b als unächt fortlassen. Dagegen betrachten Baljon, a. a. O. 176 ff. und Völter nicht nur den ganzen V. 3 20, sondern auch 3 19 b als Glosse, ersterer mit der Annahme, dass die beiden Theile von 3 19 b von verschiedener Hand eingefügt wären und dann 3 20 a von einer dritten Hand hinzugesetzt sei, um den Widerspruch zwischen jenen durch den Gedanken auszugleichen, dass ein Mittler zwischen den Engeln und den Menschen nothwendig war. Aber diese Zweifel an der Aechtheit der betr. Worte sind nur aus der unbegründeten Meinung entstanden, sie nicht befriedigend erklären zu können. Die Zeugen sprechen einstimmig für die Aechtheit. Nicht einmal die geringste Variante in den einzelnen Worten und ihrer Stellung findet sich, was doch nach kritischer Analogie zu urtheilen, bei einem aus einer doppelten oder gar dreifachen Glosse zusammengekommenen Texte kaum begreiflich wäre. Nur Aeth. setzt am Ende duorum hinzu, offenbar ein rein exeget. Zusatz, dessen Urheber irgend eine Erklärung, welche mit der von Clarke, Locke, Winer oder Gurlitt Aehnlichkeit hatte, im Sinne gehabt zu haben scheint. Lücke gebraucht auch nur ein argumentum e silentio, dass nämlich Iren., Tertull. u. Orig. unseren V. nicht zitiren (Clem. Al. hat ihn wenigstens einmal in den Theodot. ed. Col. p. 797 A.). Allein hierauf ist um so weniger zu bauen, je leichter im Allgem. die Väter über unsere Worte hinwegzugehen pflegen, ohne ihnen eine besondere Wichtigkeit oder Schwierigkeit abzumerken.

*) Die Kirchenväter gehen noch leicht über die Worte hinweg, Verschiedenheit der Auslegung aber (von Moses u. von Chr.) erwähnt ausdrücklich schon Oecum. Obgleich sich kein besonderes dogmat. Interesse an die Stelle knüpfte, war doch die Verschiedenheit der Auslegungen im 16. u. 17. Jahrh. (s. Poli Synops.) schon so gross, dass fast jeder Ausleger von Bedeutung seinen eigenen Weg ging, ohne dogm. Polemik zu treiben. Sie wurde aber immer grösser seit der 2. Hälfte des 18. Jahrh., besonders seit dem Erstarken der gramm.-hist. Exegese, deren philologische Verirrungen sich doch auch reichlich einmischten. Winer zählte 1821 mehr als 250 Erklärungsarten, Jowett 430. Zur Uebersicht der Masse von Erklärungen dienen Koppe, Exc. VII[3] 128 ff., Bonitz, plurimor. de I Gal 3 20 sententiae examinatae novaque ejus interpr. tentata, Lps. 1800, Ejusd. Spicileg. observatt. ad Gal 3 20, Lps. 1802, Anton, diss. I Gal 3 20 critice, historice et exegetice Tract. in Pott, Sylloge V 141 ff, Keil, 7 Programme in s. Opusc. I 211 ff., Winer, Exc. III, Schott 455 ff., Wieseler, de W. ed. Möller u. Zöckl. z. St.

irgendwie auf Chr. als den Mittler zwischen Gott und den Menschen beziehen (so Hieron., der einen Hinweis auf die beiden Naturen Chr.' findet, Chrys., Theophyl., Luth. 1510, Erasm., Calv., dessen Auslegung vertheidigt ist von Culmann, noch ein Wort z. Verst. v. Gal 3 20 1864, Wolf, Clarke, u. im Anschluss an Hier.: Windischm. u. Bisping), das Gesetz selbst unter dem Mittler verstehen (Holst.), oder an eine Vermittlung zwischen Gesetz und Erfüllung (Halmel, Mitteis), oder zwischen Juden und Heiden (Stölting) denken*), desgleichen diejenigen, welche ἑνός neutrisch fassen (Gabler, B.-Crus., Holst., Blom, Otto)**) oder dazu τρόπου (Sack) oder σπερματος (Steudel, Weber) ergänzen oder es auf die Heidenchristen als einen Theil des σπέρμα (Gurlitt) deuten oder es von einem zu ergänzenden υἱός abhängig machen (Kaiser)***). Diesen und anderen, kontextwidrige Gedanken einmischenden, Willkürlichkeiten ge-

*) Holst., Deut. u. Bed. d. W. Gal 3 20, 1853 u. Gal.-Br.: Zw. dem Gesetz (= μεσίτης) u. der Verheissung sei nicht d. Verhältn. eines ἕν, sondern eines wesentl. Unterschiedes, Gott aber sei ein in sich Einiger i. Sinne der Unveränderlichk. des göttl. Willens. S. dageg.: Hilg., ZwTh 1860, 230 ff. u. R. Schmidt, StKr 1877, 677 ff. Geg. Halm. u. Mitteis s. z. 3 19. Stölting, Beitr. z. Ex. d. P. Br. 1869, 86 ff.: der Mittler habe mit d. Gesetz in d. Hand sich zw. Juden u. Heiden gestellt u. durchs Gesetz beide gleich gemacht, welche Gleichstellung n. bei Gott statt habe, da es n. e. Gott der Juden u. e. anderen der Heiden gebe, die vermittelt werden könnten, sondern nur einen einzigen Gott.

**) Gabler: dieser war nicht ein Mittler von etwas Unveränderlichem; B.-Crus.: ἑνός = für eine Sache; Holst., Deutung u. Bed. d. W. Gal 3 20, 1853 u. Komm.: zwischen dem Gesetz (= μεσίτης) u. der Verheissung sei nicht d. Verhältniss eines ἕν, sondern eines wesentl. Unterschiedes, Gott aber sei ein in sich Einiger im Sinne der Unveränderlichkeit des göttl. Willens. S. geg. Holst.: Hilgenf. in ZwTh 1860, 230 ff. u. R. Schmidt, StKr 1877, 677 ff.; Blom, th. t. 1878, 216 ff., 621 ff., 1879, 362 ff.: der Mittler gehört nicht zu etwas, das innerlich ganz eins ist; Otto: aber der Mittler eines ἕν, d. h. einer πάντα τὰ ἔθνη umfassenden Einheit, ist Moses nicht.

***) Sack, Tüb. Z. 1831, 106 f.: d. Mittler ist nun aber freilich nicht Einer Art, Gott aber ist Einer u. derselbe; Steudel in Bengel's Archiv I 124 ff.: freilich wurde das Gesetz durch den Dienst eines Vermittlers gegeben, nur war dieser nicht Vermittler eines vereinigten Samens, Gott aber ist Einer, nicht ein Anderer für die Heiden; Mich. Weber, paraphr. op. III ep. ad Gal. 1863: hic autem interventor (Moses) non est interventor unius illius posteritatis Abrahami, quam paulo ante Christianos esse dixi, Israelitarum κατὰ πνεῦμα sed Israelitarum κατὰ σάρκα interventor. In Deo autem nulla est diversitas, nihil discriminis Israelitis κατὰ σάρκα cum Israelitis κατὰ πνεῦμα intercedit. Gurlitt: Indessen bleibt doch zu bedenken, dass der Mittler kein Mittler derer ist, die früher Heiden waren, u. dass daher das Gesetz von Gott selbst für diese nicht bestimmt war; Kaiser, de apologet. ev. Joh. consiliis, Erl. 1824, 7 ff.: hic mediator Moses non est unius filius, Deus autem (nempe) est unus, Moses sei nicht mit Chr. dem Sohne Gottes zu vergleichen.

genüber ist Folgendes mit Recht ziemlich allgemein festgestellt. Obschon das ὁ vor μεσίτης nicht gleich οὗτος zu nehmen ist (Theodoret, Beng., Steudel), so dass geradezu Moses gemeint wäre, sondern ὁ μεσίτης generisch gefasst werden muss: der Mittler seinem Begriffe nach, der Satz also zunächst in seiner Allgemeinheit zu erklären ist, so geht doch aus dem Vorang. hervor, dass, was P. von dem Vermittler überhaupt sagt, in spezieller Beziehung auf den Vermittler des Gesetzes für das Volk Israel, Moses, gedacht ist. Und ferner: da ἑνός im folg. Satze deutlich durch εἷς aufgenommen wird, so ist jenes maskulinisch und persönlich zu fassen, und es gehört zum Prädikat ἐστίν, der erste Satz heisst also: der Vermittler seinem Begriffe nach, mithin auch derjenige des Gesetzes, gehört nicht Einer Person an, kann nicht Vermittler eines Einzigen sein. Und endlich: weil 3 20 mit der Behauptung der Inferiorität des Gesetzes gegenüber der Verheissung 3 19 enge zusammenhängt und 3 21 aus dieser Erörterung die sachlich falsche aber logisch scheinbar berechtigte Konsequenz gezogen wird, dass das Gesetz gegenüber der Verheissung steht, so kann es sich hier so wenig als 3 19 um die Würde des Gesetzes handeln, sondern nur um seine relative Unvollkommenheit im Verhältniss zur Verheissung. Hiernach bleibt nur noch die Wahl zwischen zwei Gruppen von Erklärungen übrig. In die eine Gruppe sind diejenigen Erklärungen einzuordnen, welche als Gegensatz zu dem Gedanken, dass es im Wesen des Mittlers liegt, nicht Einem anzugehören, eine Vielheit denken. Setzt man dabei eine Vielheit von Menschen voraus, so ist 3 20 dahin zu verstehen, »dass überall nicht ein Einzelner, um mit einem Anderen zu verkehren, sich eines Mittlers zu bedienen pflegt, sondern eine Mehrheit. Da Gott aber Einer ist, so kann Moses nur der Mittler des Volks gewesen sein, der an seiner Statt das Gesetz in Empfang nahm, weil es seiner Sündhaftigkeit wegen eines Mittlers im Verkehr mit Gott bedurfte« (so im Anschluss an ähnliche Deutungen von Hauck und Buhl: Weiss, b. Th. § 72, b). Aber abgesehen davon, dass der Gedanke an die Sündhaftigkeit des Volks hier ganz fern liegt, ist auch die Vielheit des Volks durch nichts angedeutet. Insofern wäre es vorzuziehen die Vielheit auf die 3 19 genannten Engel zu beziehen. Dann wäre zu erklären: »wo ein Vermittler ist, da ist eine Mehrheit von Auftraggebern; bei der Gesetzgebung sei eine solche Mehrheit vorhanden gewesen; Gott aber ist Einer: also sei das Gesetz von einer von Gott verschiedenen Mehrheit ausgegangen, und diese Mehrheit seien die Engel (so im Anschluss an Schmieder, Schulthess, Schneckenburger, Huth, Caspari und Hilgenfeld: Vogel; ähnlich Klöpper, Ritschl, R. Schmidt,

Steck, Vollmer)*). Gegen diese letzte Erklärungsart ist aber einzuwenden, dass der Gegensatz der Engelvielheit gegen das ἑνός durch πολλῶν vor ἀγγέλων ausgedrückt sein würde und dass nach ihr die Engel als Urheber oder doch Miturheber des Gesetzes erscheinen würden, während ein solcher Gedanke hier und anderwärts dem Judaism. gegenüber geltend gemacht sein müsste. Sodann sprechen entscheidende Gründe gegen die letzte Erklärungsart ebenso wie gegen die Beziehung auf die Vielheit des Volks und gegen die künstliche Annahme eines Gegensatzes gegen eine Vielheit sowohl von Menschen als auch von Engeln (Hofmann u. Bleibtreu)**), und vielmehr für die andere

*) Schmieder, nova interpr. l. P. Gal 3 19 f., Numb. 1826 gründet die obige Deutung auf die irrige Ansicht, dass μεσ. 3 19 nicht auf Moses, sondern auf den angelus mediator gehe. Schultheß, der seine Erklärung (in Keils u. Tzirschner's Anal. II 3, 133 ff.) zu vertheidigen suchte in Engelwelt, Engelgesetz u. Engeldienst, Zür. 1833 u. in: de G. Hermanno, enodatore ep. P. ad Gal., Zür. 1835, legt in ἑνός die ganz fernliegende Beziehung auf den allgemeinen Menschengott ein. Schneckenburger in s. Beitr. 189 ff. u. StKr 1833, 121 ff. erklärt übereinstimmend mit Schmieder. Theils mit Letzterem theils mit Schulthess stimmt der Erklärungsversuch von Huth, Comm. de loco Gal 3 19 f., Altenb. 1854, welcher 3 19 einen angelus mediator und 3 20 den Gedanken findet, dass das Gesetz nicht von Gott, sondern von Engeln herrühre. Im Anschluss an Schulthess erklärt Caspari, Strassb. Beitr. 1854, 206 ff.: Moses der Mittelsmann der das Gesetz gebenden Engel, ist nicht d. Mittler des Einen, der die Verheissung gegeben hat; er ist der Mittler vieler Engel, Gott aber ist Einer. Hilgenf. in s. späteren Erkl. ZwTh 1860, 236 ff. meint, P. wolle ausdrücken, dass der durch Engel u. e. Mittler, also durch eine Vielheit verordnete Gesetzbund sich dadurch als e. ganz verschiedener von dem durch d. göttl. Einheit gegebenen Verheissungsbund erweise, mithin diesen nicht aufheben könne; allein diese Aufhebung hätte allerdings gerade aus dieser Verschiedenheit gefolgert werden können. Vogel, StKr 1865 s. dageg. Hilgenf., ZwTh 1865, 452 ff., Hauck, StKr 1866, 699 ff. Klöpper, ZwTh 1870, 81 ff. sagt, P. deute die Thatsache der Anordnung des Gesetzes durch Engel in der Hand eines Mittlers nach der Erfahrungsnorm, dass nicht eine Singularität, sondern nur eine Pluralität sich zur Ausrichtung von Aufträgen eines Mittlers bedient; da nun aber Gott keine Pluralität, sondern eine Einheit ist: so kann bei ihm von einem Mittler als einem Delegaten keine Rede sein; folglich kann Moses, wo er als Mittler handelt, seine Bevollmächtigung nicht von dem Einen Gott, sondern nur von den mehreren Engeln erhalten haben, woraus sich ein Rückschluss auf die Inferiorität des Gesetzes ergiebt. Ebenso Ritschl, Rechtf. II² 248, R. Schmidt, StKr 1877, 680, Steck 61, Vollmer, altt. Citate 91.

**) Nach Hofm. (auch Schriftbew. II 2, 55 ff.) soll die 1. Vershälfte besagen, dass, wo nur Einer ist, dem etwas gegeben werden soll, keine Mittlerschaft statt habe, ein solcher einz. Empfänger könne es unmittelbar empfangen. Da nun die Verheissung auf Abr.'s einheitliche Nachkommensch. laute, so leuchte ein, dass die Gesetzgebung, welche, weil für eine Vielheit von Einzelnen bestimmt, keine Erfüllung der Verheissung sein könne. Die 2. Vershälfte, welche mit δέ auf die göttl. Seite des Vorgangs übergehe, stelle die Einheit Gottes der Engelmehrheit gegen-

Gruppe von Erklärungen, in welcher als Gegensatz zu *ἑνός* vielmehr die Zweiheit der vermittelnden Partheien gedacht wird. Dieser Gegensatz ist durch den Begriff *μεσίτης* (s. z. 3 19) am natürlichsten nahe gelegt (vgl. die Uebersetzung von אִישׁ־הַבְּנַיִם I Sam 17 4 mit *μεσαῖος* in LXX.). Er ist ferner entschieden gefordert durch die Beziehung auf Moses, den bekannten Vermittler des Gesetzes zwischen Gott u. dem Volke, besonders auch durch die deutliche Beziehung unserer Stelle auf Dtn 5 5: *κἀγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου καὶ ἀνὰ μέσον ὑμῶν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ, ἀναγγεῖλαι ὑμῖν τὰ ῥήματα κυρίου* u. Lev 26 46: *ὃν ἔδωκε κύριος ἀνὰ μέσον αὐτοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ ἐν τῷ ὄρει Σινᾷ ἐν χειρὶ Μωϋσῆ*; hier erscheint Moses weder als blosser Vertreter des empfangenden Volks, noch als ein solcher des gebenden Gottes, sondern als der, welcher das Gesetz in seine Hand empfängt, um das Volk zum Gehorsam gegen Gott zu verpflichten, als der Vermittler des zwischen Gott u. dem Volke durch das Gesetz begründeten, in Leistung und Gegenleistung bestehenden Vertragsverhältnisses. Endlich ist jener Gegensatz gegen die Zweiheit der zu vermittelnden Partheien unbedingt geboten durch die allgemeine Geltung des Satzes (die freilich von Schulthess, Caspari u. A. missachtet wird). Diese könnte er nämlich nicht haben, wenn er bedeuten sollte, dass der Mittelsmann etwas für Andere überkommenes nicht an Einen, sondern an eine Mehrheit von Einzelnen übermittelt. Denn die Uebermittelung von etwas Ueberkommenem durch einen Mittelsmann kann ebenso gut an Einen wie an Viele erfolgen, ohne dass der Begriff der Uebermittelung dadurch berührt würde (geg. Hofm. u. Bleibtreu) *).

über; was durch letztere an die Menschen komme, müsse anderer Art sein als die verheissene Gabe, welche der Eine Gott dem Einen Chr. geben werde. So sei auch von dieser Seite klar, dass die Gesetzgebung nicht die Erfüllung der Verheissung sei, sondern nur für die Zeit, bis Chr. komme, verordnet. — Dieser Erklärung schliesst sich Bleibtreu, das Wort vom Mittler im Gal.-Br. NKZ 1895, 534 ff. in Bezug auf die 1. Vershälfte an, während er die 2. anders fasst. Sie soll der Frage begegnen: »wenn auch nicht um der empfangenden Seite willen, ist aber nicht vielleicht von wegen der gebenden auch hier bei der Verheissung ein *μεσίτης* immer noch möglich?« Mit einem neuen *δέ* tritt P. solcher Erwägung entgegen. Was Gott angeht, sagt er, so trifft auf ihn das nur Einer sein zu, das heisst in diesem Zusammenhange: von Gott her wird kein Mittlerthum nöthig.

*) Hofm. u. Bleibtr. verdecken dies dadurch, dass sie den Begriff eines Uebermittlers von Ueberkommenem an Andere, der doch die beiden Seiten des Gebers und des Empfängers voraussetzt, unmerklich in den anderen nur die eine Seite voraussetzenden Begriff eines »stellvertretenden Empfängers« oder Repräsentanten der Empfänger übergehen lassen. Wenn aber Bleibtreu behauptet, »dass der Mittler nur eben auch ein Empfänger

Und ebensowenig käme dem Satze allgemeine Bedeutung zu, wenn er den Sinn hätte, dass der Vermittler nicht von Einem, sondern von Vielen beauftragt wird, um mit einem Dritten zu verhandeln. Denn letzteres kann ein Vermittler gerade so gut im Namen Einer Person als im Namen Vieler. Mithin darf man in der histor. Anwendung des Satzes als Gegensatzes gegen die Einheit allein die Zweiheit Gottes u. des israel. Volkes denken, und danach kann auch das auf ἑνός sich zurückbeziehende εἷς in der 2. Vershälfte allein der Zweiheit der zu vermittelnden Partheien, in concreto Gottes u. des Volkes gegenüberstehen. Die gewöhnliche Behauptung, dass dann ὁ εἷς stehen müsste (noch Weiss, b. Th. 726 A. 1), ist wol selbst dann unzutreffend, wenn man erklärt: Gott ist (die) eine von beiden Partheien (Baur u. A.)*); vgl. Lk 17 34 (?), Win.⁷ § 18, 8; noch mehr bei der korrekteren Fassung: Gott ist (nicht zwei, sondern) nur ein Einziger. — Zur näheren Beurtheilung aber der zur zweiten Gruppe gehörigen Erklärungsarten, welche in der Hauptsache, in der Annahme eines Gegensatzes der Einheit gegen die Zweiheit Gottes und des israel. Volkes übereinkommen, dient Folgendes: die Worte ὁ θεὸς εἷς ἐστί sind nicht auf das Gesetz zu beziehen (Win., Kern, Schott)**) oder darauf, dass Gott sowohl die Verheissung als das Gesetz gegeben hat (Schmid, Steinmeyer, Schaff, Zöckl., Fritsch)***), aber auch nicht

---

sein soll«, da der Gesichtspunkt des Empfangens, des Verheissungsempfangs, die ganze Erörterung beherrsche, so ist dem entgegenzuhalten, dass P. hier überall gerade den Gegensatz des auf menschliche Leistungen rechnenden Gesetzes gegen den Verheissungsempfang hervorhebt.

*) Baur, Paulus II² 215 f. (neut. Th. 167): der Mittler gehört nicht Einem an, sondern zwei Theilen, Gott aber ist nur die Eine der beiden Partheien; damit solle gesagt werden, dass d. Gesetz auf dieselbe Weise eine bloss untergeordnete Bedeutung habe, wie die des Mittlers, sofern er nicht selbst eine der beiden Partheien sei u. s. w.

**) Win.: non potest μεσ. cogitari — qui sit ἑνός, unius h. e. unius partis: ὁ δὲ θ. εἷς ἐστί, Deus est unus, una tantum modo pars: ita quaenam est altera? gens Israel. Iam si hoc, sponte efficitur, legem Mos. pertinere etiam ad Iudaeos, hosque legi isti observandae adstrictos fuisse; so solle 3 20 als parenthet. Gedanke die Würde des Gesetzes, die durch das 3 19 a geschwächt schien, wieder aufrichten. Kern findet, indem er die Worte als gegnerischen Einwand betrachtet, in 3 20 b den Gedanken angedeutet, dass Gott es über sich genommen habe, die Gesetzesgehorsamen zu beseligen. Schott: attamen Deus est unus, qui semper idem manet Deus immutabilis, foedus legislationis Sinaiticae non fuit humanae sed divinae auctoritatis.

***) Bei Schmid, B. Th. N. T.³ 1864, 521 f., Steinmeyer, Epiph. i. Leben d. Herrn 1880, 128 ff. u. Schaff beherrscht der ganz fernliegende Gedanke der Identität des Gottes, der die Verheissung u. das Gesetz gegeben hat, die ganze Auslegung, dagegen ist er bei Zöckl. u. Fritsch (Gal 3 20 wissensch. Beilage z. Jahresber. der Margar.-Schule z. Berlin, Ost. 1895) mit der Schleierm.'schen Erklärung verbunden, bei Ersterem

auf die Verheissung in dem Sinne: Gott handelt in der Verheissung allein u. selbstständig (Zachariae, Keil, Schleiermacher, de W. u. A.)*) oder: dort in der Genesis tritt nur Gott uns entgegen (Fricke**), de W.) und εἷς kann nicht von einer bestimmten inhaltlichen Qualität Gottes verstanden werden (Schott, Schleierm., Ewald, Matthies, Prins u. A.)***), sondern da die beiden Sätze 3 20 ganz die Form von Ober- und Untersatz einer Schlussfolgerung haben, also auch als solche zu behandeln sind, (geg. Keil, Schleierm., Ust., de W., Mey.†)) und da die 1. Vers-

---

nur leise angedeutet, bei Letzterem stärker betont. Immer aber spricht dagegen der Umstand, dass 3 21 aus dem Vor. die logisch scheinbar nothwendige Konsequenz gezogen wird, dass d. Gesetz i. Widerspruch mit der Verheissung steht.

*) Zach.: eine Mittelsperson setzt nämlich zwei Partheien, die gegeneinander etwas versprechen, voraus, in dem ein einseitiges Versprechen ohne Gegenversprechen keiner Vermittelung zwischen beiden bedarf. Beim Abrah. aber verspricht Gott allein, welcher ihm aus freier Gnade eine Verheissung ertheilt. Keil, opusc. I 365 ff.: Mediatorem quidem non unius sed duarum certe partium esse, Deum autem, qui Abrahamo beneficii aliquid promiserit, unum modo fuisse. Schleierm. bei Ust. Lehrbegr. 186 ff.: der Vermittler eines Vertrags ist nicht wo es nur Einen giebt, sondern setzt allemal zwei Personen voraus; diese waren Gott u. das jüd. Volk. Gott aber ist Einer in Beziehung auf seine Verheissungen, d. h. darin handelt Gott ganz frei, unbedingt — als Einer der Zahl nach, weil es kein Vertrag zw. zweien, sondern seine freie Gabe ist. Im Wesentl. übereinstimmend Ust. i. Komm. 121 u. 234. de W.: Das was Gott an sich, ohne Rücksicht auf den zwischen ihm u. dem Menschen eingetretenen Zwiespalt verheissen habe, stehe über diesem Zwiespalte. Vgl. Göbel: der Mittler — ist nicht von Einem (er findet da keinen Raum, wo nur Einer ist) Gott aber ist (nur) Einer — wo er seinem ewigen Heilswillen sich selbst offenbaren will, da giebt es, weil er eben Gott der Absolute ist, keinen Gegenpart, an dem er sich accomodiren u. mit ihm durch ein Mittlerthum pactiren müsste, wie das bei der Gesetzgebung geschehen ist. Dalm.: Gott ist Einer, wo er seinen einheitl. Willen zur Ausführung bringt, kann also von einem Mittler nicht die Rede sein.

**) Fricke, d. exeg. Probl. i. Br. a. d. Gal 3 20, 1880, 42: »Gott aber ist Einer, wie die in 3 16 angezogenen Stellen des A. T.'s zeigen«.

***) Ew. (auch Jahrb. IV 109): »da nun aber Gott streng nur Einer ist, nicht etwa aus zwei innerlich verschiedenen Göttern oder aus einem frühern u. spätern Gotte bestehe, so erhellt, dass Mose als Mittler n. etwa den Gott jener Verheissung mit dem Gotte des Gesetzes vermittelte u. dadurch dieses mit jener vermischte. Matthies (wie im Wes. schon J. Capell. u. Rinck, Lucubr. crit. 172 u. StKr 1834, 309 ff.): »Gott aber ist Einer, begreift nur Einheit in sich, so dass s. Wesen keine Entzweiung — enthält«. Prins, th. t. 1878, 417 ff.: »Gott ist einig u. hat nicht seines Gleichen«.

†) Mey.: Der Mittler aber — um nun das nicht zu verschweigen, was man möglicher Weise aus dem eben gesagten ἐν χ. μεσ. z. Nachtheile der Verheissungen etwa schliessen möchte — der Mittler aber d. h. jedweder Mittler gehört einem Einzigen nicht an, sondern vermittelt zw. Mehreren; Gott hingegen ist ein Einziger, keine Mehrheit. Ist nun —

hälfte eine allgemeine Sentenz ist, überdem in der zweiten nicht das Imperf. ἦν, sondern das Präsens ἐστίν steht, so ist auch diese zweite ein ganz allgemeingültiger Satz. Die Folgerung jenes Schlusses ist daher nicht, dass die Partheistellung Gottes beim Gesetze der göttlichen Monarchie nicht entspreche (Hilg.), oder dass bei Gott wegen seiner Einheit kein Mittler denkbar sei (Hermann), oder dass das Misslingen des Mittlergeschäftes von Moses durch das Thun der Menschen verschuldet sei (Wieseler), sondern die Folgerung müsste lauten: also gehört der Vermittler nicht Gott allein an. Da sie aber sich so nicht findet, auch nicht 3 21, so ist sie als selbstverständlich zu ergänzen, und die Frage 3 21 als eine weitere mögliche Folgerung aus jenem zunächst liegenden Schlusse zu betrachten. Hiernach ist der aus 3 20 sich ergebende Gedanke in seiner konkreten historischen Anwendung offenbar folgender: Das Gesetz steht insofern der Verheissung nach, als sein Vermittler Moses nicht allein Gott angehört, sondern ihm und dem Volke Israel zugleich. Hierin ist aber nicht der Gedanke von 3 28 einzumischen (Olshausen)*), vielmehr kann jenes nach dem Zusammenhange nur dasselbe bedeuten, was schon 3 15–18 angedeutet war, dass das Gesetz als ein zwischen Gott u. dem Volke vermitteltes Vertragsverhältniss, dessen Verwirklichung oder thatsächliche Geltung von dem Thun, den Leistungen des Volkes Israel abhängt**), nur dem bedingten Willen Gottes entsprechen, nicht aber wie die autonom gegebene Verheissung

---

diese beiden Sätze in concreto auf d. Gesetz u. d. Verheissungen angewendet — ist nun hieraus zu folgern, dass d. Gesetz, welches durch einen Mittler gegeben wurde, u. wobei also mehr als Einer, wobei zwei betheiligte Subjekte waren (nämlich Gott u. Israel), zwischen denen der Mittler zu verhandeln hatte, gegen die göttl. Verheissungen sei, als bei welchen der nämliche einzige Gott, der beim Gesetze durch einen Mittler, also zweiseitig, verfuhr, unmittelbar verfahren war. Das sei ferne!

*) »Die Vermittlung setzt eine Getrenntheit voraus. — Im Ev. ist es anders; in Chr., dem Repräsentanten der Kirche, sind Alle Einer, alle Trennungen u. Unterschiede sind in ihm aufgehoben (3 28)«; so gebe P. um den Abstand des Gesetzes vom Ev. bemerklich zu machen, eine — parenthetische Erläuterung über den Begriff des Mittlers.

**) Bleibtreu (538 f. A.) wendet gegen Obiges ein, wie gerade P. versichere, hebe der Menschen ἀπιστία Gottes πίστις nicht auf (Röm 3 3 f. 11 29 u. namentl. 32); die Bestrafungen der Bundbrüchigkeit Israels seien gerade Mittel u. Weg gewesen, d. Bundesverh. von Jehovas Seite doch aufrecht zu halten. Aber diese vom Verhalten des Volkes unabhängige Treue Gottes, in der Durchführung seines Heilswillens weist nach der Lehre des P. über d. Gesetz zurück auf die ihm vorangehende Verheissung, während d. Gesetz selbst mit dem darin begründeten Vertragsverhältniss zwar nicht nach seiner Autorität, aber selbstverständlich nach seiner thatsächl. Geltung, seiner Verwirklichung, durch das menschliche Verhalten bedingt ist.

ein adäquater Ausdruck des absoluten Gotteswillens, des ewig gültigen Heilsrathschlusses sein kann. Hiernach ist es nicht nöthig auf ein befriedigendes Verständniss der Worte zu verzichten (Rückert).

3 21 *). Ὁ οὖν νόμος κατὰ τ. ἐπαγγ. τοῦ θεοῦ;) *Ist also das Gesetz wider die Verheissungen Gottes?* οὖν, dessen Beziehung man je nach den verschiedenen Fassungen von 3 20 verschieden deutet, folgert nicht aus der Zweckbestimmung des Gesetzes 3 19 (Cast., Luth., Gom., Par., Est., Beng., Lück., Olsh., de W., Wies., Hofm., Stölt.), sondern aus 3 20, denn nach dem folg. εἰ γάρ ἐδόθη etc. liegt der Folgerung eine Voraussetzung zu Grunde, welche jener Zweckbestimmung des Gesetzes 3 19 gerade entgegengetzt ist, und 3 20 ist nicht willkürlich bei Seite zu lassen **). Der Zusammenhang ist folgender: Wenn das im Unterschiede von der Verheissung durch einen Vermittler gegebene Gesetz gleich diesem selbst nicht Gott allein angehört, nicht ein entsprechender Ausdruck des absoluten Heilswillens Gottes ist, wie jene: ist darum vielleicht das Gesetz den Verheissungen Gottes entgegen? — κατὰ τῶν ἐπαγγ.) S. 3 8. 16. Das κατά ist das gewöhnliche contra, im Gegensatz zu; vgl.

) τοῦ θεοῦ nach ἐπαγγ. fehlt nur bei wenigen Zeugen (B. d. Victor. Ambrostr.; Weiss), allerdings guten; während aber die Einfügung dieser Worte, etwa zu dem Zwecke um die Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen dem Gesetz und den Verheissungen noch stärker zu betonen (Weiss, Textkr. I 90) unwahrscheinlich ist, erklärt sich ihre Auslassung ebenso wie ihre vereinzelte Aenderung in τοῦ Χριστοῦ (31) daraus, dass durch sie ein unpassender Gegensatz gegen νόμος herbeigeführt zu werden schien. Sie werden daher beizubehalten sein (mit Tisch, Treg., Nestl., eingekl. von Lachm., WH.). — In der zweiten Vershälfte finden sich folgende Varianten: ἐκ νόμου allein (F. G., nach Buttmann, StKr 1858, 488 nicht unwahrscheinlich), ἐκ νόμου ἦν (D nach Buttm. S. 490 sehr möglich), ἂν ἐκ νόμου ἦν (D^{bc}, Elz.), ἐκ νόμου ἦν ἄν (ℵ Tisch. VIII), ἐν νόμῳ ἂν ἦν (B., WH. i. T.), ἐκ νόμου ἂν ἦν (ABC, Lachm., Tisch. VII, Treg., Weiss, WH. a. R. mit ἄν i. Kl.). Meyer will die letzte Lesart »bei Ermangelung innerer Gründe als die am meisten beglaubigte« vorziehen. Da aber bei Paulus nirgends sonst ἄν auf das Verbum folgt, während hier die ausnahmsweise Nachstellung nur durch die schwer erkennbare Betonung von ἦν motivirt ist, so ist die Aenderung von ἄν ἦν in ἦν ἄν sehr schwer, die von ἦν ἄν in ἂν ἦν oder in ἄν ἐκ ν. ἦν oder auch in ἦν ohne ἄν, dessen Fortlassung dann weiter auch die von ἦν zur Folge hatte, sehr leicht, nämlich aus dem Bestreben die anomale Stellung des ἄν zu vermeiden, erklärbar. Man wird daher unter den bestbeglaubigten Lesarten der von: ἐκ νόμου ἦν ἄν den Vorzug geben müssen. Vgl. Zimmer. Die Veränderung von ἐκ νόμου in ἐν νόμῳ bei B ist durch 3 11 veranlasst (vgl. Weiss, Textkr. S. 56).

**) Auch 1 Kor 6 15 wird mit οὖν (gegen Stölt.'s Berufung auf d. St.) eine mögliche, aber gleich mit μὴ γένοιτο zu perhorreszirende (frevelhafte) Folgerung aus dem unmittelbar Vorhergehenden eingeführt.

Mt 10 35. 12 30. 27 1. Röm 8 31. I Kor 4 6. 15 15 *). — μὴ γένοιτο etc.) *Das sei ferne! Denn wenn das Gesetz gegeben wäre als ein solches, welches Leben herzustellen vermöchte, so käme in Wirklichkeit aus dem Gesetz die Gerechtigkeit.* — εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος etc.) giebt die Begründung für die entrüstete Abweisung der vorangehenden Folgerung, also dafür, dass man aus dem Vor. mit Unrecht einen Widerspruch des Gesetzes mit den Verheissungen folgern würde. Die Begründung hat aber nicht den Sinn, dass, wenn das Gesetz den Verheissungen zuwider wäre, es im Stande sein müsste, das Leben zu vermitteln, mithin auch aus ihm die Gerechtigkeit kommen würde (Mey.): der dabei vorausgesetzte Schluss von einem etwaigen Widerspruch des Gesetzes gegen die Verheissung auf seine Fähigkeit, das Leben zu bringen, ist durch nichts angedeutet und wäre thatsächlich irrig **). Vielmehr will P. sagen: Aus der temporären Bedeutung des Gesetzes und seinem Zweck Uebertretungen hervorzurufen ist keineswegs ein Widerspruch desselben gegen die Verheissung zu folgern: denn vielmehr gerade wenn die entgegengesetzte judaist. Auffassung richtig wäre, dass das Gesetz das Heil vermitteln könnte, würde das Gesetz, indem es die Gerechtigkeit ***) und damit das Heil von seiner Erfüllung abhängig macht, mit der das Heil als Gnadengeschenk darbietenden Verheissung sich in Widerspruch setzen. — νόμος) wie im ganzen Kontexte: das mos. Gesetz, obgleich ohne Artikel wie 2 21. 3 11. 18; Win. 8 § 19, 13 h. — ὁ δυνάμ. ζωοπ.) Der Artikel gränzt die bestimmte Qualität ab, in welcher bei εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος das Gesetz vom Gesetzgeber gedacht ist (Win. 7 § 20, 1, c. Kühner ad Xen. Mem. 2, 7. 13): als das zu beleben vermögende, und dies ist die Pointe dieses Bedingungsgesetzes. — ζωοποιῆσαι) »hoc verbo praesupponitur mors peccatori intentata«, Beng. Die ζωή aber, welche das Gesetz

*) Unrichtig Matthias: »gehört es unter den Begriff der Verheissungen?« Da das einfache ἐστι, nicht etwa τάσσεται (s. Lobeck, Phryn. p. 272) zu ergänzen ist, so wäre der Ausdruck ohne allen Sprachgebrauch. Auch würde P. bei der spezif. Begriffsverschiedenheit beider Stücke gar nicht so fragen können.

**) Meyer meint, diese Konsequenz beruhe auf dem Dilemma: Entweder durch die Verheissungen oder durch das Gesetz kann das Leben vermittelt werden; steht also das Gesetz den Verheissungen entgegen, so dass diese nicht mehr gelten sollen, so muss das Gesetz das Leben vermitteln können; dies Dilemma sei richtig, weil eine dritte Möglichkeit in der göttlichen Heilsgeschichte nicht gegeben sei. Aber andere Möglichkeiten wären denkbar.

***) Auch wenn ἄν unächt ist, ändert sich diese Fassung nicht (Buttm., neut. Gr. p. 194, 6), und ist nicht mit Hofm. zu erklären: wenn gegeben wurde u. s. w., so war u. s. w. Dieses Imperf. (erat) wäre unlogisch; P. würde ἐστίν geschrieben haben, oder γέγονεν.

nicht herzustellen vermag, ist nicht bloss dass sittliche Lebendigsein (Win., Rück, Matthies, Olsh., Ew., Wies., Hauck, Hofm., Buhl, Immer, b. Th. 283, Wörn. nach Aelteren), sondern zunächst kontextmässig das ewige messian. Leben (s. Käuffer, de bibl. ζωῆς αἰωνίου natione p. 75), wie aus 3 18 (εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία) und aus 3 22 erhellt. Vgl. auch II Kor 3 6. Doch ist die sittliche Belebung als die Voraussetzung des ewigen Lebens mit eingeschlossen. Das an sich gute und heil. Gesetz konnte die Herrschaft des Prinzips der Sünde im Menschen nicht überwältigen (Röm 8 3), musste vielmehr zur Förderung dieser Herrschaft dienen (s. z. 3 19), und war also unvermögend, das ewige Leben, welches durch die Befolgung des Gesetzes bedingt war (3 12), zu vermitteln; zum Leben gegeben, ward es zum Tode, Röm 7 10. Niemals braucht P. ζωοποιεῖν von der eth. Lebendigmachung für sich, auch συζωοποιεῖν nicht (Eph 2 5. Kol 2 13). Die ζωή ist die ewige, die bei der Parusie zur Erscheinung kommt (Kol 3 3 f.), also der Sache nach die κληρονομία 3 18. 29. Vgl. ζηήσεται 3 12, worauf unser ζωοπ. zurückblickt. — ὄντως ἐκ νόμου ἦν ἂν ἡ δικαιοσύνη) so würde das Gesetz es in Wirklichkeit sein — nicht bloss fälschlich von judaist. Seite gedacht werden — woraus die Gerechtigkeit herrührte, nämlich durch Befähigung zur Erfüllung seiner Forderungen. Die Argumentation geht ab effectu (ζωοπ.) ad causam (ἡ δικ.), denn ohne gerecht vor Gott zu sein, kann man das ewige Leben nicht erlangen, vgl. Röm 5 17. 21 (Weiss, b. Th. § 95 c. A. 1, 65 d. A. 9), nicht (wie Rück., Wies., Hofm., Wörn. u. s. w. nach ihrer Fassung von ζωοπ. annehmen müssen) a causa (Gesetzerfüllung) ad effectum (δικαιοσύνη)*).

3 22. Ἀλλά) *Aber* jener gesetzte Fall (ἐδόθη νόμος ὁ δυνάμ. ζωοποιῆσαι) und mit ihm auch dessen Folge (ἐκ νόμου ἦν ἂν ἡ δικαιοσ.) findet nicht statt, da im Gegentheil nach der Schrift alle Menschen der Botmässigkeit der Sünde, unter welcher Rechtfertigung und Lebendigmachung durch das Gesetz nicht möglich ist, unterworfen worden sind, wobei die Absicht Gottes dahin ging, dass das verheissene Heil nicht aus dem Gesetze käme, sondern um des Glaubens an Chr. willen verliehen würde den Glaubenden. Was dem Gesetze dabei für eine Stellung zugewiesen sei, sagt dann 3 23. — συνέκλεισεν ἡ γραφὴ etc.) *eingeschlossen hat die Schrift Alles unter die Sünde.* Den Nachdruck hat darin nicht bloss das vorangestellte συνέκλεισεν (Mey.), sondern auch das an den meistens bei Inversionen betonten Schluss des Hauptsatzes gekommene ὑπὸ ἁμαρτίαν, das

*) Treffend bezeichnet Oec. das Verhältniss von ζωοπ. und ἡ δικ. durch οὐκ ἔσωσεν οὐδὲ ἐδικαίωσεν, und Beng.: »Justitia est vitae fundamentum«.

auch den Hauptgegensatz gegen die hypothetisch angenommene aber hier ausgeschlossene lebendigmachende Wirkung des Gesetzes enthält. *συγκλείειν* bezeichnet, wie nirgends sonst (auch nicht Röm 11 32) so auch hier nicht: zusammen, mit einander einschliessen (Beng., Ust., Phil. u. A.), wogegen klar beweisend ist, dass es sehr oft gebraucht wird, wo nur Einer und zwar nicht mit Anderen eingeschlossen wird (I Sam 24 19. Ps 31 9. Polyb. 11, 2, 10. I Mak 11 66. 12 7), sondern *σύν* entspricht der Vorstellung des völligen Verschlusses, so dass man gänzlich und durchaus von den betreffenden Schranken gehalten ist*). — *ἡ γραφή* aber kann hier weder dasselbe wie *ὁ νόμος* bedeuten (die Väter ausser Theodoret, Bez., Calv., B.-Cr., Herm.), noch auch dessen Begriff einschliessen (Wörn.), denn letzteres ist hier immer das Gesetz als Anstalt, ersteres aber kann nur das geschriebene Wort Gottes des A. T. sein. Wenn nun diesem das Einschliessen unter die Sünde zugeschrieben wird, so entspricht diesem Ausdruck weder die Beziehung auf eine bloss subjektive Wirkung, die doch auch nicht allgemein eintritt (Chrys.; *ἤλεγξεν*, Herm.: cognitum esso peccatum, Wörn.: die Schrift hat allem Fleisch die Hoffnung abgeschnitten, aus eigenem Vermögen vor Gott bestehen zu können), noch die bloss deklarative Fassung von Aussprüchen der Schrift darüber, dass Alles der Sünde unterworfen sei (Schott, Win., Ust., de W., Wies., Lightf., Ead., Phil., Zöckl, Weiss), noch auch die Erklärung: Gott nach dem Zeugniss der Schrift hat Alles in Verschluss gebracht unter Sünde (Mey. nach Röm 11 32 Rück., Lips., Dalm.). Vielmehr können die Worte nur besagen, die Schrift habe durch ihre Aussprüche über die Allgemeinheit der Sünde und deren Verdammlichkeit (vgl. Röm 3 10—19. Gal 3 10) als Ausdruck eines göttlichen Strafurtheils effektiv Alles der unentfliehbaren Gefangenschaft der Sünde überliefert (vgl. Hofm.). — *τὰ πάντα*) das Sämmtliche, d. i. nicht: »alles, was der Mensch thun soll« (Ew.), oder: die Menschen sammt Allem was sie sind, haben und leisten (Calv., Bez., Wolf, Beng., Wind., Hofm.), da es sachlich gefasst alle Dinge bezeichnen würde (Xen. Mem. 1, 11. Röm 11 36), was hier nicht passt, sondern, wofür auch das bildliche *συνέκλεισεν* wie das folg. *τοῖς πιστεύουσι* und die 3 23 ff. enthaltenen persönlichen Bezeichnungen sprechen, gleich *τοὺς πάντας* Röm 11 32. Das Neutrum bezeichnet also Personen, welche dadurch unter den Gesichtspunkt der allgemeinen Kategorie gestellt werden, die Gesammtheit. Vgl. I Kor 1 27. Arrian.

*) Vgl. Herod. 7, 129: *λίμνη συγκληϊσμένη πάντοθεν.* Eur. Hec. 487. Polyb. 1, 17, 8. 1, 51, 10. 3, 117, 11, auch Plat. Tim. p. 71 C., wo es mit *ἐμφράττειν* zusammensteht, I Mak 4 31. 5 5. Una includere wäre *συγκατακλείειν*, Herod. 1, 182, Lucian. Vit. auct. 9, D. mort. 14, 4.

5, 22, 1. Vgl. zur Sache Röm 3 9. 19. — *ἵνα ἡ ἐπαγγελία* etc.) *auf dass die Verheissung auf Grund des Glaubens an Jes. Chr. gegeben werde den Glaubenden.* Absicht Gottes, dessen Strafurtheil die Schrift als sein Wort zum Ausdruck bringt. Daher ist nicht logice zu erklären: quo appareat dari etc. (Semml., Koppe, Ros., Fl., Win., Matthies). — *ἡ ἐπαγγελία*) das Verheissene, welchen Sinn das Abstraktum durch *δοθῇ* erhält. Vgl. 3 14. Gemeint ist das aus dem Zusammenhange bereits bekannte Verheissene, nämlich die *κληρονομία* 3 16. 18. — *ἐκ πίστεως*) nicht aus Gesetzbefolgung, was bei jenem Unterworfensein unter die Sündenobmacht nicht möglich war, sondern so, dass die göttl. Verleihung hinsichtlich ihrer subjektiven Ursache aus dem Glauben an Jes. Chr. hervorginge; vgl. 3 8. Dies *ἐκ πίστ. Ἰ. Χ.*, nicht *ἡ ἐπαγγελία* (Hofm.), hat den Nachdruck; s. 3 23 ff. — *τοῖς πιστ.*) wird vielfach als scheinbare Tautologie aus der Wichtigkeit dieses Satzes (also emphatisch) erklärt, aber ohne genügenden Grund (und Stellen wie 3 9. Röm 1 17. Phl 3 9 gehören nicht hierher); der Ausdruck entspricht vielmehr ganz den galat. Verhältnissen. Dass den Glaubenden das Heil bestimmt sei, ward nämlich nicht geleugnet, aber man hielt dafür, dass Gesetzesgehorsam dabei nothwendig das Vermittelnde sein müsse. Darum sagt P.: damit vermöge des Glaubens an Chr., nicht vermöge Gesetzesgehorsams, das Heil den Glaubenden gegeben würde, so dass also die Glaubenden nichts weiter nöthig haben als den Glauben. Vgl. 5 4 f.

3 23 *). *Δέ*) nicht mehr mit *ἀλλά* zusammenhängend (Hofm.), sondern zu einem neuen Stück der Darstellung (dessen Gegenstück dann 3 25 folgen soll) überführend, zu der Stellung nämlich, welche das Gesetz bei dem 3 22 ausgesagten Verhältniss hatte. Es sollte vor Eintritt des Glaubens seine Angehörigen in diesem unfreien Verhältniss bewachen und erhalten, dass sie nicht daraus loskommen und frei werden sollten, was dem künftigen Glauben vorbehalten blieb. — *πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν*) *Bevor aber der Glaube kam.* *δέ* an der 3. Stelle bei präpositioneller Rede. S. Ellendt, Lex. Soph. I p. 397. Klotz ad Devar. p. 378 f. — Die *πίστις* ist auch hier weder doctrina fidem postulans, das Ev. (die meisten Aelt. u. Sch.), noch die Glaubens-Oekonomie (Buhl, vgl. Rück.), sondern der Glaube als Verhalten, aber objektivirt, vgl. z. 1 23. 3 2. Der Artikel davor weist auf den 3 22 genannten Glauben an Jes. Chr. zurück. Dieser Glaube also ist erst durch die Predigt des Ev. gekommen, er war nun eingetreten in den Herzen der Gläubiggewor-

*) *συγκεκλεισμένοι* (CD^c, Elz.) für das urspr. *συγκλειόμενοι* (ℵABD* 17 etc.) ist wol aus der Meinung entstanden, dass das Einschliessen vor dem Bewachen vollendet sein müsse.

denen. Vgl. zu ἐλθεῖν von geistigen Dingen und Zuständen, welche eintreten, Pind. Nem. 1, 48. (Hoffnungen), Plat. Pol. 3, p. 402 A. (Verstand), Soph. O. R. 681 (δόκησις). Vgl. auch Röm 7 9. — ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκλειόμενοι (s. d. krit. Anm.): *wurden wir* Judenchristen (3 25) *unter dem Gesetze in Gewahrsam gehalten, indem* (Mey. unrichtig: sodass) *wir in Verschluss gelegt wurden auf den künftig zu offenbarenden Glauben hin.* ὑπὸ νόμον, das wie hernach πίστιν den Nachdruck hat, gehört nicht zu συγκλειόμενοι (Sch., Ust., de W., Wies., Phil., Wörn., früher Mey.), worauf weder der ganz andere Gedanke 3 22 noch der Akkusativ bei ὑπό (vgl. dazu Win. § 49 k.) führen kann, sondern der Wortstellung nach nothwendig zu ἐφρουρούμεθα. Letzteres heisst nicht bloss: wir wurden bewahrt, behütet (Win., Ust. Sch., vgl. Hofm.) und ist nicht auf die erst 3 24 gefolgerte Pädagogie des Gesetzes, die man dabei irrig als Sünden einschränkende fasst, zu beziehen (Chrys., Theoph., Oec., Er., Grot., Est., Win., Rück., Sch., Ew.), überhaupt nicht von der Gesetzeshut vor Sünden zu verstehen (so auch Wies., Wörn.), sondern es bedeutet: wir wurden bewacht, zur Verhinderung der Flucht (wie II Kor 11 32), nicht zum Schutze (wie I Pt 1 5), in Gewahrsam gehalten. Denn die Verbindung von φρουρεῖν (vgl. φρούριον und φρουρά Gefängniss Plato Ax. p. 365 E. Phaed. p. 62 B) und συγκλεῖν (über dessen Bedeutung s. z. 3 22) führt auf die bildliche Vorstellung einer Gefängnisshaft (vgl. Luth., Calv., Rück., de W. u. A.). Und letztere ist auf die sündliche Gebundenheit unter dem Gesetz als der δύναμις τῆς ἁμαρτίας I Kor 15 56. Röm 7 zu beziehen, obschon geradezu aus 3 22 zu συγκλ. »unter Sündigkeit« zu ergänzen (Holst.) unnöthig ist. Dabei ist das Gesetz nicht als Gefängniss, sondern als ein Machthaber vorgestellt, unter dessen Botmässigkeit die ihm Angehörigen unter Schloss und Riegel gesperrt werden. Das Partic. Praes. συγκλειόμενοι (mit dem dazu gehörigen εἰς τὴν μέλλ. etc.) ist Modalitätsbestimmung zu ἐφρουρούμεθα, die bei letzterem fortdauernde, in immer neuen Akten beständig vor sich gehende Unmöglichmachung der Befreiung darstellend. συγκλείειν εἰς im Sinne des Hinzwingens zu etwas zu nehmen (Raph., Beng., Hofm.) wäre sprachlich berechtigt, das Wort findet sich so bei späteren Griechen und besonders häufig bei Polyb. (s. Raphel u. Schweigh., Lex. Polyb. p. 571 f.): aber es ist sehr unwahrscheinlich, dass P. hier das Wort in anderem Sinne als unmittelbar vorher 3 22 und in der verwandten Stelle Röm 11 32 (sonst hat er's nirgends) gebraucht haben sollte; ferner würde dann durch die Verbindung von συγκλ. mit ἐφρουρ. der Glaube schon in die Zeit des Gesetzes verlegt, was nicht angeht; auch wäre der Begriff des wider-

willigen Zwangs, welcher in *συγκλειόμ. εἰς* liegen müsste (vgl. Fritzsche ad Rom. II p. 545, welchen aber Hofm. verwischt: das Gesetz habe dem Volke seine Besonderheit gegeben), weder textmässig (3 22. 24) noch der Geschichte entsprechend (Röm 11. Apg 28 25 ff.). — *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλ.*) Da *εἰς* 3 24 offenbar telisch zu fasen, und da die zeitliche Fassung usque ad (Er., Grot., Mich., Kopp., Mor., Ros., Rück., Ust. u. A.) nach *πρὸ τοῦ ἐλθεῖν τὴν πίστιν*, welches schon den terminus ad quem in sich fasst, sehr gehaltlos wäre, so ist zu erklären: auf den Glauben hin, d. h. mit der Abzweckung, dass wir in den Zustand des Glaubens übergehen sollten. (Vgl. Luth. 1519: »in hoc, ut fide futura liberaremur«.) Zu verbinden aber ist *εἰς* etc. mit *συγκλειόμενοι* (Oec., Theoph., Aug., Cal., Raph., Beng., Reithm., Hofm., Lips., Zöckl., Dalm.), weil letzteres ohne diese Zugehörigkeit der telischen Angabe *εἰς* etc. keine charakteristische Modalbestimmung von *ἐφρουρ.* sein würde. Dies *εἰς* etc. ist das göttliche heilsgesch. Ziel jener *σύγκλεισις*, an welchem sie aufhören sollte; Chr. ist des Gesetzes Ende. Vgl. 3 22, wo *ἵνα* etc. unserm *εἰς* etc. entspricht. — *μέλλουσαν*) ist vorangestellt, weil jener früheren Situation die künftige gegenübergestellt wird, auf welche es bei jener abgesehen war. Vgl. Röm 8 18. Aehnlich I Pt 5 1. I Mak 8 11. — *ἀποκαλυφθῆναι*) denn so lange noch nicht an Chr. geglaubt wurde, war der Glaube noch ein im Rathschlusse Gottes verborgenes als *μυστήριον* unbekanntes Heilsgut (Röm 16 25), welches aber als geschichtliche Erscheinung enthüllt wurde, als Chr. gekommen war und das Ev., die Predigt vom Glauben (3 2. 5), kund gethan wurde*).

3 24. *Demzufolge ist das Gesetz unser Pädagoge geworden auf Chr. hin,* es hat, wie ein Pädagoge des griechischen Alterthums (vgl. Hermann-Blümner, Gr. Privatalterthümer[3] § 34) (s. z. I Kor 4 15) seine Pfleglinge für den Zweck ihrer künftigen Mündigkeit, uns in Leitung und Zucht genommen, wobei Chr. das Ziel war, d. h. wobei das Ziel war, dass wir zu seiner Zeit nicht mehr unter dem Gesetze stehen, sondern Chr. angehören sollten. Dieses aus 3 23 sich ergebende munus paedagogicum aber bestand nicht in der Sündenbeschränkung**) (die meisten älte-

---

*) *ἀποκ.* als Infin. des Zwecks von *ἐφρουρ.* abhängig zu machen (Matthias: um als Solche, die auf den zuk. Glauben hin unter dem Banne waren, offenbar zu werden) ist gegen den Zusammenhang von der endlichen Erscheinung des Glaubens und gegen die Wortstellung.

**) Vgl. Liban. D. 25 p. 576 C.: *πρῶτον μὲν νόμῳ παιδαγωγήσομεν αὐτῶν τῆν προαίρεσιν, ὡς ἂν τὴν ἀπὸ τοῦ νόμου ζημίαν ἀναδύόμενοι σωφρονεῖν ἀναγκάζωνται.* Vgl. auch Simplic. Epict. 10 p. 116 ed. Schweigh. u. s. Grot. z. u. St.

ren Ausleger, auch Win., de W., Baur, Hofm., Reithm., Frick., Wörn.), wogegen der 3 19 ausgesprochene Zweck und der Gedankeninhalt von 3 23 (welcher keineswegs die Idee vorbereitender Besserung ausdrückt) entscheidet, sondern darin, dass das Gesetz seine Angehörigen für den künftigen Empfang des chr. Heils (der Rechtfertigung aus dem Glauben) dermassen bereitete, dass es vermöge des von ihm aufgeregten Sündenprinzips fort und fort die Uebertretungen herbeiführte (3 19. Röm 7 5 ff.), dadurch das Volk in sittlicher Gebundenheit (3 23) hielt und durch Hervorrufung der Sündenerkenntniss (Röm 3 20), das Schuldgefühl und Bedürfniss der Erlösung vom göttl. Zorn (Röm 4 15) steigerte (Röm 7 24), ohne aber diese Erlösung selbst herbeiführen zu können*). S. Weiss, b. Th. § 72, b. Unter dieser Pädagogenzucht schreit endlich der Mensch: *ταλαίπωρος ἐγώ* etc. Röm 7 24. Dass *παιδαγωγός* nie, weder im klassischen Griechisch noch im hellenistischen, auch nicht I Kor 4 15 diejenigen bedeutet, welche als Beaufsichtiger ihre Pflegebefohlenen zu Sünden reizen, darf nicht gegen die hier gegebene Erklärung der pädagogischen Bestimmung des Gesetzes geltend gemacht werden (Fricke). Das tertium comparationis ist allein die Aufgabe, den Pflegebefohlenen während der Zeit seiner Unreife zu bewachen, ohne Rücksicht auf die sittlichen Verhältnisse. — *εἰς Χριστόν*) nicht usque ad Chr. (Cast., J. Capp., Mor., Ros., Rück., Matthias), sondern das bezweckte Ziel bezeichnend, wie *ἵνα ἐκ π. δικ.* beweist, vgl. 3 23. Da die Pädagogen die Knaben in die Schulen und Gymnasien führen mussten (Plat. Lys. p. 208 C. Dem. 313. 12. Ael. V. H. 3, 21), läge es nahe das *εἰς* darauf zu beziehen, dass das Gesetz *πρὸς τὸν Χριστόν, ὅς ἐστιν ὁ διδάσκαλος, ἀπῆγε* (Chrys. u. A. s. Suicer, Thes. II p. 421. 544. Er., Zeg., Elsn.). Aber so wird die hier fernliegende Vorstellung von Chr. als Lehrer eingebracht; er ist vielmehr als Versöhner gedacht (*ἵνα ἐκ πίστ. δικ.*). — *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθ.*) ist die göttl. Bestimmung, welche die Gesetzpädagogie an den Subjekten, die ihr unterstellt waren, erreichen sollte. Das nachdrückliche *ἐκ πίστεως* (aus Glauben, nicht aus dem Gesetze) zeigt, wie irrig die pädagogische Wirksamkeit des Gesetzes auf die Sündenbeschränkung bezogen wird.

3 25 ist nicht mehr von *ὥστε* 3 24 abhängig. Jetzt will P. das schöne Bild des gekommenen Heils entwickeln. *Nachdem aber der Glaube gekommen ist, stehen wir nicht mehr unter einem Pädagogen.* — *οὐκέτι*) das ist das Aufathmen der Frei-

*) Treffend Luth.: »Lex enim ad gratiam praeparat, dum peccatum revelat et auget, humilians superbos ad auxilium Christi desiderandum«.

heit (Mey.). Zur Sache vgl. Röm 6 14. 7 25. 10 4. — ὑπὸ παιδαγ.) ohne Artikel: unter Pädagogengewalt.

3 26*) dient zur Begründung des Vor.: *Denn ihr Alle seid Söhne Gottes durch den Glauben an Chr. Jes.* Legt man hierin den Ton nächst πάντες nicht auf υἱοί sondern auf θεοῦ (Mey.) oder auf ἐν Χρ. Ιησ. (Dalm.), so wäre anzunehmen, dass hier die Befreiung von der Botmässigkeit des Gesetzes durch Hinweis auf den neuen Lebensstand des Glaubens begründet werde (Mey.). Allein, da nicht zu beweisen war, dass die Judenchr. nicht mehr unter der Botmässigkeit des Gesetzes stehen, sondern, dass sie nach dem Kommen des Glaubens nicht mehr unter Pädagogengewalt sind (3 25), und da in dem folg. zur Erläuterung des Vor. (vgl. 4 1) eingeführten Abschnitt 4 1 ff. jedenfalls υἱοί mündige, der Kleinkinderzucht entwachsene Söhne bezeichnet, so ist es sehr wahrscheinlich, dass das Wort schon hier in dieser gegensätzl. Beziehung gedacht ist, und die Beweisführung danach folgende ist: Allzumal, Judenchristen, und Heidenchristen sind wir durch den Glauben**) als einen Glauben an J. Chr. der Kleinkinderzucht entwachsene Söhne Gottes geworden, und somit seid auch ihr Judenchristen nach dem Kommen des Glaubens nicht mehr unter einer Kleinkinderzucht (wie das Gesetz solche ausübte). — πάντες) und in der 2. Person spricht P., weil das 3 26 f. Gesagte nicht von den Judenchristen allein (von welchen er vorher in der 1. Person redete), sondern von allen Christen überhaupt als solchen, mithin nach der individualisirenden Wendung der Rede von allen seinen Lesern galt; mögen sie vorher Juden oder Heiden gewesen sein, jetzt sind sie Gottessöhne. Hätte P. mit der 2. Person seine heidenchristlichen Leser gemeint und das, was er von ihnen sagt, zum Beweise für seine Aussage über die zuvor dem Gesetze untergeben Gewesenen verwenden wollen, so hätte er verständlicher Weise etwa καὶ γὰρ ὑμεῖς ἐθνη πάντες etc. schreiben müssen. Nach dem ohne alle Beschränkung gebrauchten Ausdrucke in der 2. Person mussten sich die Galat. Christen überhaupt ohne Unterschied angeredet sehen, was ihnen auch das ὅσοι 3 27 und das Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην vgl. mit πάντες ὑμεῖς 3 28 klar bestätigte. Wo hingegen P. die Galater als Heidenchristen meint (sofern sie dies dem grössern Theile nach wirklich waren), ergiebt dies einfach der Zusammenhang (4 8). — ἐν Χρ. Ἰησ.) gehört zu πίστεως. Nach der Struktur πιστεύειν ἔν τινι, die wol auf einer durch den Gebrauch der hebr. Praepos. בְּ erleichterten Vermischung von εἰς und ἐν be-

*) Cram. streicht 3 26—29.

**) διὰ τ. πίστεως hat nicht dem πάντες gegenüber den Hauptaccent (Hofm.), da hierdurch nur das ἐλθ. τ. πίστεως 3 25 aufgenommen wird.

ruht (Blass 120 f.; s. Mk 1 15. Eph 1 13. LXX. Ps 78 22. Jer 12 6. Dan 6 23. Clem. I Kor 22: ἡ ἐν Χρ. πίστις. Ignat. ad Philad. 8: ἐν τῷ εὐαγγ. οὐ πιστεύω) ist ἡ πίστις ἐν Χρ. ohne Artikel nach πίστις grammatisch richtig zur Einheit des Begriffes verbunden: der Glaube an Chr., nicht: der in Chr. beruhende Glaube (Mey., Weiss). S. Win.[7] § 20, 2, b ([8] 20, 2, c). Fritzsche ad Marc. p. 63, ad. Rom. I p. 195 f. Vgl. Eph 1 1. 15. Kol 1 4. I Tim 3 13. Sprachlich möglich wäre es, ἐν Χρ. Ἰ. als Modalbestimmung mit υἱοὶ θεοῦ ἐστέ zu verbinden (Ust., Sch., Hofm., Wies., Ew., Matthias, Reithm., Lightf., Lips., Dalm.); der Sinn wäre dann näher zu erklären: »utpote Christus prorsus addicti« (Sch.), in der Gemeinsch. mit Chr. (Deissmann, N. Bibelst. 104), oder von der »Beschlossenheit in Chr.« (Hofm.), oder von der objektiven Begründung der Kindschaft, welche διὰ τ. πίστ. subjektiv begründet sei (Wies., vgl. Hofm. u. Buhl). Aber alle diese Momente liegen, wenn man nicht irriger Weise annimmt, P. lasse die Gemeinschaft mit Chr. (ἐν Χρ.) dem Glauben logisch vorangehen (Deissm.), im Wesentlichen schon in διὰ τ. πίστ., so dass ἐν Χ. Ἰ. als Parallele von διὰ τ. π. nur überflüssig und nachhinkend wäre, während es, mit διὰ τ. π. verbunden, die feierliche Vollständigkeit dieses Begriffs (vgl. 3 22) dem grossen Gedanken des Satzes gemäss ausprägt, um so gewichtiger am Ende hinzutretend, als vorher bei ἐλθεῖν 3 23 und ἐλθούσης 3 25 das Objekt der πίστις als selbstverständlich noch ungenannt geblieben war.

3 27 *). Das eben gesagte υἱοὶ θεοῦ ἐστέ, welches die Leser sämmtlich durch den Glauben an Chr. seien, wird nun aus der Entstehung dieses Verhältnisses begründet**). — Das begründende Moment liegt darin, dass Chr. Sohn Gottes ist***). Das Gedankengefüge ist hier 3 27. 28 keineswegs so lose, dass

*) Weisse streicht 3 27, v. Man. 3 27—4 2.

**) Nach Weiss, b. Th. § 83, d. A. 5 soll die Begründung von 3 26 nicht in 3 27, sondern nur in 3 27—29 liegen. Begründet werde nämlich dies, dass die Christen durch den Glauben an Chr. Söhne Gottes geworden sind, welche d. Erbschaft (d. h. den vollendeten Heilsbesitz) zu erwarten haben, und zwar in folg. Weise: da die Gläubigen (3 26) als solche getauft und in Chr. einverleibt sind (3 27), so dass sie nun mit Chr. Eins geworden (3 28), so gehören sie zu dem Abrahamssamen, dem nach 3 16 die Verheissung der κληρονομία gegeben ist (3 29). Aber da hiernach durch 3 27—29 nur begründet würde, dass sie κληρονόμοι sind, so müsste υἱοὶ θεοῦ geradezu hier diese Bedeutung haben, was um so weniger möglich ist, da erst im Folg. diese beiden Begriffe in Verbindung mit einander gebracht werden.

***) Vgl. Chrys.: εἰ ὁ Χριστὸς υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ δὲ αὐτὸν ἐνδέδυσαι, τὸν υἱὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ καὶ πρὸς αὐτὸν ὁμοιωθεὶς εἰς μίαν συγγένειαν καὶ μίαν ἰδίαν ἦχθης. Luth. 1519: »Si autem Christum induistis, Chr. autem filius Dei, et vos eodem indumento filii Dei estis«.

der Verdacht, 3 27 sei aus Röm 6 3 und 13 14 komponirt, und 3 28 aus I Kor 12 13 entlehnt (Steck 62), dadurch zu begründen wäre. — ὅσοι) jenem nachdrücklichen πάντες 3 26 entsprechend. — εἰς Χριστόν) nicht: in Chr. eingetaucht (Weiss, b. Th. § 84, b. s. z. Röm 6 3), sondern: in Beziehung auf Chr., so dass ihr durch die Taufe Chr. Angehörende, der Lebensgemeinschaft mit ihm Theilhaftige wurdet. — Χρ. ἐνεδύσασθε) ohne Bild nach dem Zusammenhange: ihr habt denselben eigenth. Lebensstand, d. h. das gleiche besondere Verhältniss zu Gott, in dem Chr. ist, euch angeeignet, seid mithin gleichfalls in die Sohnschaft Gottes eingetreten, nämlich durch das bei der Taufe empfangene πνεῦμα υἱοθεσίας, 4 5–7. Röm 8 15. I Kor 6 11. Tit 3 5. Zu beachten ist, wie die Taufe die μετάνοια (Apg 2 38) und den Glauben zur nothwendigen Voraussetzung hat. Vgl. Neand. II 778 f. Messner, L. der App. 279. Das vom Anziehen eines charakteristischen Kleides entlehnte Bild*) ist auch bei Griechen und Rabbinen (Schoettg., Hor. 572) gangbar. S. z. Röm 13 14. An letzterer Stelle wird das Anziehen Chr.' geboten, hier aber als geschehen dargestellt; denn dort ist es vom ethischen, hier vom dogmatischen Gesichtspunkte aufgefasst. Vgl. Luth. 1538. Die Annahme ἐνδύεσθαι Χρ. sei hier das Anziehen des neuen Menschen (Kol 3 9–11), wobei vorzüglich an das Universalistische, rein Menschliche zu denken sei (vgl. auch Wies.), ist wortwidrig (Χριστόν) und kontextwidrig (υἱοὶ θεοῦ 3 26). Unbegründet ist der Einwand gegen unsere Erklärung, dass υἱοὶ θεοῦ eine andere Gottessohnschaft ausdrücke als diejenige Chr.', der aus Gott gezeugt sei (Wies.). Allerdings sind die Christen nur durch Adoption (υἱοθεσία) Gottessöhne, aber eben mittelst dieses in der Taufe angetretenen neuen Verhältnisses sind sie doch ethisch und rechtlich in den gleichen Lebensstand mit dem eingeborenen Sohne getreten und, wenngleich nur seine Adoptivbrüder, doch seine Brüder geworden. Vgl. Röm 8 29. Dies genügt zu der Vorstellung des Angezogenhabens Chr.', wobei der metaphysische Differenzpunkt selbstverständlich ist, aber

*) Geschichtl. rituelle Beziehungen des Bildes sind bei der so allgemeinen Gangbarkeit desselben, und da der Kontext durchaus keine Andeutung enthält, abzuweisen. Die Verhandlungen der älteren Ausleger s. b. Wolf. Man betrachtete als Beziehung des Bildes theils heidnische Bräuche (wie Beng.: »Chr. nobis est toga virilis«), theils Jüdische (die Gewandanlegung des Hohenpriesters bei dessen Bestellung, Deyling Obss. III p. 480 ed. 2), theils christliche (die Anlegung neuer, späterhin weisser, Kleider nach der Taufe, Bez.). Letzteres ist besonders noch deshalb verwerflich, weil der betreffende Gebrauch aus der apost. Zeit nicht nachzuweisen, und jedenfalls erst aus der neutestam. Idee des Anziehens des neuen Menschen hervorgegangen ist.

ausser Betracht bleibt. Zur rechtlichen Seite des Verhältnisses vgl. 3 29. Röm 8 17 *).

3 28 **). Die Folge des Vorigen: *Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Knecht noch Freier, da ist nicht Männliches und Weibliches.* Nach diesem eurem Angezogenhaben Chr.' sind die Unterschiede eurer ausserchristl. Lebensverhältnisse verschwunden, haben so gänzlich keine Geltung mehr, als ob sie nicht vorhanden wären. — ἔνι) kann abgekürzte Form für ἔνεστι sein (Mey. u. A.) oder die verstärkte (I Kor 6 5. Kol 3 11. Jak 1 17), adverbiaszirende Präposition ἐν (Hom. Od. η, 96. Schaef. ad Bos. p. 51. Kühn. II § 618), mit zurückgeworfenem Accent (Wien., Ust., Wies. u. A.) ***). Möglicherweise aber ist es hier wie I Kor 6 5. Kol 3 11. Jak 1 17 für einfaches ἐστι gebraucht (Blass, Gr. § 23, 8). Dass die individualisirende, auf die Leser gehende Darstellung noch fortläuft, zeigt das ὑμεῖς 3 28. 29 †). — Zur Idee überh. vgl. Kol 3 11. Röm 10 12. I Kor 12 13. — ἄρσεν καὶ θῆλυ) Vgl. Mt 19 4. Das Verhältniss ist anders gedacht als bei dem vorherigen οὐκ — οὐδὲ, nämlich: nicht giebt es da Männliches und Weibliches, zwei Geschlechter; so dass also nach καί die Negation nicht zuzuden-

*) Dass aus der Vorstellung Χρ. ἐνδύσασθαι nicht die Formel ἐν Χρ. εἶναι zu erklären sei, s. b. Fritzsche ad Röm. II p. 82. Eben so wenig ist umgekehrt zu verfahren (Hofm.), weil sowol εἶναι ἔν τινι als auch ἐνδύσασθάι τινα oder τι in und ausser dem N. T. vielfach gebraucht wird, ohne dass eine Korrelation beider Vorstellungen stattfinden kann. Beide gehen unabhängig neben einander, obgleich der Sache nach richtig ist, dass, wer ἐν Χρ. ist, Chr. durch die Taufe angezogen hat.

**) Die Wahl zwischen den beiden gut bezeugten Lesarten πάντες (B*CDFG 17. Clem. Orig., Elz., Lachm. II, Tisch. VII. WH., Weiss, Nestl., auch Meyer), und ἅπαντες (ℵAB², Lachm. I, Tisch. VIII, Treg.) wird zu Gunsten der letzteren durch den Umstand entschieden, dass das vorangehende πάντες 3 26 die Verwandlung von ἅπαντες in πάντες hier wahrscheinlich macht. — Im Folgenden ist das Ursprüngliche: ὑμεῖς εἷς ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ (ℵᶜBCDKLP etc.), woraus die übrigen Lesarten sich leicht ableiten lassen: εἷς wurde zur Verdeutlichung in ἕν verwandelt (FG 17, Handschr. der It. u. Vulg.) oder durch Veranlassung der gleichen Endung im vorangeh. ὑμεῖς fortgelassen (Fuld: Vos estis in chr. j.), worauf zugleich die folgenden Worte mit dem Anfang von 3 29 konformirt wurden: ἐστε Χριστοῦ Ἰησοῦ (ℵ*A, doch hat ℵ* das ἐν, nur mit Zeichen der Ungültigkeit).

***) Nach Mey. entscheidet gegen letztere Erklärung, dass sehr häufig ἔνι und ἐν zusammenstehen (I Kor 6 5 und oft b. Griechen wie Xen. Anab. 5, 3, 11. Herod. 7, 112), nicht aber noch ἐστί zugesetzt wird, wodurch sich das ἔνι an sich als compositum = ἔνεστι oder ἔνεισι kenntlich macht. Vgl. auch Ellendt, Lex. Soph. I p. 591.

†) Daher Hofm. mit Ungrund, aber in Folge seiner irrigen Fassung der 2. Person 3 26 f., das ἔνι, weil nicht ἐν ὑμῖν dabeistehe (welches nach dem Kontexte selbstverständlich ist), allgemein fassen will: »in Chr., oder jetzt nachdem der Glaube gekommen«.

ken ist (Bornem. ad Act. 15, 1). — *ἅπαντες γὰρ* etc.) Beweis aus dem diese Scheidungen aufhebenden Verhältnisse, welches stattfindet: *denn ihr Alle seid Einer*, machet eine einzige moralische Person aus, so dass also jene ausserchr. Unterschiede der Individuen als nicht vorhanden erscheinen, in der höhern Einheit, zu welcher sie alle vermöge der Lebensgemeinschaft mit Chr. erhoben sind, völlig aufgegangen. Das ist der *εἷς καινὸς ἄνθρ.* Eph 2 15. Nachdrücklich steht *ἅπαντες* wie 3 26 und *ὅσοι* 3 27. — *ἐν Χρ. Ἰησ.*) Bestimmung zu *εἷς ἐστε*. Sie sind nämlich Einer nicht schlechthin, sondern in der Bestimmtheit ihres christl. Verhältnisses, sofern diese Einheit eben in Chr., dem sie alle angehören und leben (2 20. II Kor 5 15 f. Röm 14 8), ursächlich beruht. S. Kol 3 11.

3 29 *). Mit dieser eurer Angehörigkeit an Chr. aber seid ihr Abrah.'s Nachkommenschaft; denn Chr. ist ja das *σπέρμα Ἀβρ.* (3 16), mithin müsset ihr, da ihr in das Verhältniss von Chr. eingetreten seid, an demselben Stande Theil haben und ebenfalls Abraham's *σπέρμα* sein, womit verheissungsmässig verbunden ist, dass ihr Erben seid, d. h. dass ihr, gleichwie Erben, die in den Besitz des betr. Vermögens getreten sind, das dem Abr. und seinem Samen verheissene Heil des Messiasreiches (dessen Verwirklichung bevorstand) zu eigen habt. — *δέ*) weiterschliessend, so dass *εἰ δὲ ὑμεῖς Χρ.* das *Χρ. ἐνεδύσασθε* 3 27 nach der 3 28 enthaltenen Erläuterung der Sache nach wieder aufnimmt. *Wenn ihr aber Chr.' seid, so seid ihr also Abraham's Same, Erben gemäss der Verheissung.* Das nachdrückliche *ὑμεῖς* hat zum gegensätzl. Hintergrunde die leiblichen Abrahamiden, welche als solche nicht Chr.' Angehörige und mithin nicht Abr.'s *σπέρμα* sind. — *τοῦ Ἀβρ.*) dem *Χριστοῦ* korrelat, mit Nachdruck voran. Ihr seid Abraham's Same, weil dies Chr. ist (3 16), desssen Lebensstand der eurige geworden, 3 27. Vgl. Theodoret u. Theophyl. — *κατ' ἐπαγγ.*) denn *τῷ Ἀβρ. ἐρρήθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* 3 16. Dieses *σπέρμα* 3 16 ist zwar Chr., aber die Christen haben Chr. angezogen 3 27 und sind allesammt Einer in Chr. 3 28; so hat das *κατ' ἐπαγγ.* (verheissungsgemäss) seine Richtigkeit. Der Nachdruck aber liegt nicht auf *κατ' ἐπαγγ.* als Gegensatz von *κατὰ νόμον* (B.-Cr., Ew., Wies.) oder von einem andern Erbenstande (Hofm.) oder von natürlicher Erbschaft (Reithm.), sondern auf *κληρονόμοι*, an welches auch Kp 4 das Weitere anknüpft und welches hier und 4 7 den gewichti-

*) *καί* vor *κατά* (Elz. gegen ℵABCD 17 etc.) ist zur Verbindung eingeschoben. — Vor *ἐπαγγ.* ist nicht *κατὰ* (Tisch. allein nach ℵG) sondern *κατ'* zu lesen. — Sulze streicht 3 29—4 5, Völter 3 29—4 11.

gen Schlussstein bildet. Dies κληρονόμοι ist der Triumph des Ganzen, durch κατ' ἐπαγγ. mit dem Siegel der göttl. Gewissheit begleitet, Beides zusammen der endliche Vernichtungsschlag gegen die Judaist. Widersacher, ohne καί aber (s. d. krit. Anm.) desto energischer eintretend. Jener vermeintliche Gegensatz aber verstand sich schon längst bei dem σπέρμα τοῦ Ἀβρ. (vgl. 3 18) von selbst. Der Artikel war so wenig erforderlich wie 3 18. — κληρονόμοι) Dass hier der Sinn Erbe stattfinde, beweist der Zusammenhang mit dem Folg. Nicht aber τοῦ Ἀβρ. ist wieder bei κληρονόμοι zu denken*), wie man aus σπέρμα schliessen könnte, sondern ohne einen Genit. der Person, welche beerbt wird, zu ergänzen, hat man an die κληρονομία des Messiasheils zu denken. Vgl. Röm 8 17.

4 1—7. Die thatsächlich erst durch Chr. herbeigeführte Erbfähigkeit hat nicht früher in der Geschichte der Menschheit eintreten können, weil diese noch in ihrer Unmündigkeit war und erst durch Chr. ihr die Sohnschaft vermittelt ist. — Bewiesen war, dass der Weg des Gesetzes nicht, wie die Judaisten meinten, ein direkter Weg zum Ziele nämlich zur Erfüllung der göttl. Verheissung, aber auch nicht, wie man den Gedanken des P. durch Verdrehung hätte auffassen können, ein völliger Irr- und Abweg, sondern vielmehr ein sicher zu Chr. führender Umweg sei. Aber die Frage drängte sich nun auf, warum dieser Umweg nöthig war, und nicht vielmehr Gott gleich nach der Verheissung den zu ihrer Erfüllung, zur Erbschaft, führenden Weg des Glaubens eröffnet hat; die Antwort darauf war im Vorigen (παιδαγ. 3 24 — υἱοί 3 26) bereits angedeutet, wird aber nun deutlich gegeben.

4 1. Λέγω δέ) Vgl. 3 17. 5 16. Röm 15 8. I Kor 1 12: *ich meine aber* in Bezug auf diese durch Chr. eingetretene κληρονομία, deren Begriff ich euch nun noch näher als eben erst in ihm verwirklicht zu erläutern habe: *so lange als der Erbe unmündig ist, unterscheidet er sich in nichts von einem Knechte.* Diese Erläuterung giebt P. aus dem Gegensatze der vorchr. Zeit als der Zeit der unfreien Kindheit des Erben. — ἐφ' ὅσον χρόνον) wie Röm 7 1. I Kor 7 39. — ὁ κληρονόμος)

*) Gegen die Ergänzung von τοῦ Ἀβρ. entscheidet nicht nur das Folgende, in welchem von einer Beerbung Abr.'s gar keine Rede ist, sondern auch κατ' ἐπαγγελίαν. Denn hätte P. die Idee ausdrücken wollen, dass die Christen als Abr.'s Kinder auch Abr.'s Erben seien, so wäre κατ' ἐπαγγελίαν ungehörig gewesen, weil die Verheissung 3 16 dem Abr. und seinem Samen die Erbschaft des Messiasreichs verkündigt hatte, nicht aber erst dem Abr. diese Erbschaft und dann dem Samen wiederum die Erbschaft Abr.'s.

Der Artikel steht generisch (Win. [8] § 18, 1) wie bei ὁ μεσίτης 3 20: der Erbe in jedem gegebenen Fall. Unter κληρον. aber ist hier wie Mt 21 38 nicht der Erbe der väterlichen Güter zu denken, welcher dies noch nicht durch thatsächlichen Selbstbesitz, sondern nur de jure ist, der Anerbe, dessen Vater noch lebt (Camp., Neubour, Bibl. Brem. V p. 40, Wolf, Baumg., Seml., Michael. u. V. auch Win., Sch., Mey., Wies., Reithm.), vielmehr der Erbe, dessen Vater todt ist (Chrys., Theodoret u. d. meisten Aelteren, Rück., Studer b. Ust., Olsh. schwankend, B.-Cr., de W., Hilg., Hofm., Wörn., Phil., Lips., Weiss, Zöckl., Dalm.); für die letztere Erklärung entscheidet sowol das κύριος πάντων ὤν in diesem V. als das ὑπὸ ἐπιτρόπους 4 2 und auch das ἄχρι τῆς προθεσμίας τ. π. daselbst spricht mehr dafür als dagegen (s. z. diesen Worten). — νήπιος) heisst hier nicht wie zuweilen (Röm 2 20. Hom. Il. ε, 406. π 46) intellektuell unreif (Chrys., Oecum.), sondern: im Knabenalter stehend*) (I Kor 13 11) und daher noch ohne eigene rechtliche Dispositionsfähigkeit. — οὐδὲν διαφέρει δούλου) nicht darum, weil er nicht sui juris ist (Mey. mit Vergleichung von Liban. in Chiis p. 11 D. b. Wetst.); sondern: weil er keine rechtliche Dispositionsfähigkeit hat. — κύριος πάντων ὤν) *obgleich er Herr von Allem ist*, dies kann nur von einem Knaben gemeint sein, der als einziger Sohn seines verstorbenen Vaters dessen Universalerbe geworden ist, nicht aber von einem Anerben, dessen Vater noch lebt (geg. Mey. u. A.); denn ein solcher ist gegenwärtig ebensowenig rechtlich (wie man dann gewöhnlich erklärt) als faktisch Herr von Allem, und einen zukünftigen Herrn von Allem (Mey.: in eventum) können die Worte unmöglich bezeichnen.

4 2. *Sondern er steht unter Vormündern und Verwaltern bis zu der vom Vater vorausbestimmten Zeit.* Ἐπίτροπος ist hier nicht wie Mt 20 8. Lk 8 3 gleichbedeutend mit οἰκονόμος, was eine Doppelbezeichnung ohne Grund ergäbe, noch gleich παιδαγωγός, was eine willkürliche Beschränkung wäre, aber auch nicht wie öfters (Herod. 1, 108. Pindar. Ol. 1, 171. Dem. 819. 17. Xen. Oec. 21, 9 u. a.) Aufseher, Obwalter ganz im Allgemeinen (Mey.), so dass dann durch οἰκονόμοι eine Klasse jener Kategorie bezeichnet wäre, während das καί offenbar zwei koordinirte Begriffe verbindet; vielmehr steht es hier in der für das Gleichniss des νήπιος nächstliegenden Bedeutung: Vormund (ὀρφανῶν ἐπίτροπος, Plat. Legg. p. 766 C., Dem. 988. 2. Xen. Mem. 1, 2, 40. II Mkk 11 1. 13 2. 14 2, vgl. auch

*) Imberbis juvenis tandem custode remoto gaudet equis etc. Virg. Aen. 9, 649.

das Rabbinische אפוטרופוס b. Schoettg. Hor. 743 f.). Der Vater des Knaben ist mithin als gestorben zu denken. *οἰκονόμοι* sind dagegen die nicht gerade immer nothwendig als Obersklaven (Mey.) zu denkenden Hausverwalter (Lk 16 1), welche das Besitzthum des Knaben für ihn bewirthschaften. — *ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρ.*) bis zum Termine des Vaters, bis zu der Frist, welche der Vater vorher festgesetzt hat, den Sohn von dieser Abhängigkeit frei zu geben. *ἡ προθεσμία*, tempus praestitutum findet sich nur hier im N.T., häufig aber bei Klassikern (s. Wetst., auch Jacobs Ach. Tat. p. 440). Auch diese Angabe passt garnicht zu der Vorstellung eines Knaben, dessen Vater noch bis zur Zeit der Mündigkeit desselben lebt, denn in einem solchen Falle kommt nicht eine Vorausbestimmung des Vaters sondern seine unmittelbar wirkungskräftige Willenserklärung in Betracht, vielmehr ist die Vorausbestimmung des Termins für die Mündigkeit offenbar als eine testamentarische, erst nach dem Ableben des Vaters in Wirksamkeit tretende gedacht. Freilich hat man vielfach hiergegen eingewandt, dass nach den gesetzlichen Bestimmungen jener Zeit die Dauer der Unmündigkeit und der Vormundschaft gesetzlich geregelt gewesen wäre, also nicht durch testamentarische Verfügung des Vaters hätte begrenzt werden können (so auch Mey.). Und dem Versuch, diesen Einwand durch die Annahme zu beseitigen, dass nach der Meinung des Ap. der Vater eben die gesetzlich bestimmte Zeit der Mündigkeit auch seinerseits festsetze (Hofm., Phil.), steht der Ausdruck offenbar entgegen. Thatsächlich ist aber die von P. angenommene Berechtigung des Vaters, für den Fall seines Todes den Mündigkeitstermin für seinen noch unmündigen Sohn testamentarisch zu bestimmen, keineswegs den in Betracht kommenden rechtlichen Festsetzungen entgegen. Da P. nach dem (ohne Grund beanstandeten) Bericht der AG (22 28) röm. Bürgerrecht besass, in den Provinzen des Röm. Reichs Römische Bürger in grosser Zahl wohnten, für alle solche Römisches Recht gültig war und auch auf die übrigen Provinzialen dasselbe sich in weitem Umfange erstreckte (vgl. Mitteis, Reichsrecht u. Volksrecht, 1891, 143 ff.) so ist es ziemlich wahrscheinlich, dass P. die in seinen Briefen benutzten rechtlichen Vorstellungen vielfach dem Röm. Recht entnahm, ohne dass die örtlichen Rechtsverhältnisse seines Leserkreises oder gar seines eigenen jeweiligen Aufenthaltsortes (Halmel, vgl. dageg. Einl. S. 24) in Betracht zu kommen brauchten. Im Röm. Recht aber ist die Befugniss des Vaters zur testamentarischen Feststellung des Mündigkeitstermins für seinen Sohn zwar nirgends positiv sicher bezeugt, aber auch durch keine

Bestimmungen für die Zeit des P. ausgeschlossen*). Möglich ist indessen auch, dass P. an die unter seinem Leserkreise vorherrschende Rechtssitte gedacht hat. Und dann ist wol anzunehmen, dass er nicht auf das sonst in hellenisirten Gegenden Klein-Asiens vielfach eingebürgerte Griechische Recht Bezug nimmt, nach welchem der Mündigkeitstermin gesetzlich gere-

*) Von den für die fragl. Befugniss angeführten Stellen des Corpus Juris (J. I, 14. 3; — D. de condicion. XXXV, I, l. 101. § 2; — ad S. C. Trebell. XXXVI, I, l. 46) hat die erste (angef. von Halmel S. 28) nichts mit der vorliegenden Frage zu thun, sondern besagt nur, dass eine bestimmte Person als Vormund nicht auf die ganze Zeit der Impubertät berufen werden muss, sondern auch auf eine bestimmte kürzere Zeit eingesetzt werden kann, u. dann für die übrige Zeit der Impubertät ein anderer Vormund eintreten muss. Von den beiden anderen Stellen (angef. schon von Ed. Schrader in s. Ausg. des Corp. juris civ., Berol. 1832, T. I p. 129 u. von Halmel a. a. O.) enthält die erstere (D. de cond. XXXV, I, l. 101. 52) die Bestimmung, dass, wenn den Tutores etwas unter der Bedingung vermacht ist, dass sie bis z. 18. Jahre des Mündels die tutela führen, dann wenn auch nicht nach dem Wortlaute so doch nach dem Sinne des Testaments der aufgestellten Bedingung dadurch genügt werden kann, dass die tutores, sobald sie beim früheren Eintritt der Pubertät des Mündels die tutela niederlegen müssen, das Amt von curatores übernehmen, das von der Mündigkeit bis zum 25. Jahre des Jünglings fortdauern konnte. Diese Stelle spricht (nach der Ansicht des Romanisten P. Krüger in Bonn) mehr gegen als für eine gesetzliche Befugniss des Vaters, die Zeit der Mündigkeit seines Sohnes testamentarisch zu bestimmen, entscheidet aber nicht für die Zeit des Ap. P., da sie frühestens dem Ende des 2. Jahrh. angehört (P. Krüger, Quellenkunde des Röm. Rechts S. 199). Eher könnte jene Befugniss in der anderen Stelle ad S. C. Treb. XXXVI, I, l. 48 (46) aus dem 1. Jahrh. vorausgesetzt sein, nach welcher dem Erben die Herausgabe der Erbschaft an den Sohn des Erblassers auferlegt wird, sobald derselbe 16 Jahre alt geworden ist; und das ist um so denkbarer, da der Verf. Javolenus zur Schule der Sabinianer gehörte (Dig 1, 2, 2 § 53), welche keine feste Altersgrenze anerkannte. Gai. 1, 196. — Ausgeschlossen ist aber die betr. Berechtigung des Vaters durch irgend welche uns bekannte Vorschriften des Röm. Rechts für die Zeit des P. nicht. Denn eine rechtliche Fixirung des 14. Lebensjahres für den Termin der Mündigkeit von Personen männlichen Geschlechts ist erst durch Justinian erfolgt. Und wenn auch schon früher eine dem entsprechende Rechtssitte sich gebildet hatte, so doch keinenfalls schon zur Zeit des P. Vielmehr hatten erst zur Zeit des Augustus die juristischen Schulen angefangen, auf eine gesetzliche Regelung des Pubertätstermins hinzuwirken, wobei sich der eine Theil für das 14. Lebensjahr, der andere für den thatsächlichen Eintritt leiblicher Mannbarkeit entschied. Nach den uns bekannten einzelnen Fällen schwankte in der Kaiserzeit noch ziemlich lange jener Termin zwischen dem 12. und 19. Lebensjahr (Marquardt, Röm. Alterth. VII: Privatleben d. Röm. 1879, 129). Offenbar wirkte also damals der Rechtszustand der Republik noch nach, in welcher der Mündigkeitstermin gar nicht rechtlich bestimmt war, sondern ganz von dem Belieben der Familie abhing (Pernice, Labeo I 1873, 206 ff.). Wo aber letzteres der Fall war, da ist es sehr denkbar, dass für die Eventualität seines früheren Todes der Vater jenen Termin innerhalb des durch die Sitte bestimmten Zeitraums testamentarisch festsetzen konnte.

gelt war (Hermann-Thalheim, Griechische Rechtsalterth. 11 f.), sondern auf das keltische Recht, das unter den Kleinasiat. Galatern gerade in Bezug auf Familienverhältnisse geblieben war (Einl. S. 3 f.). Wie nach diesem der Zeitpunkt für die Mündigkeit geordnet war, wissen wir nicht. Da aber eine sehr weitgehende Ausdehnung der väterl. Gewalt für das Galatische und sonstige Keltische Familienrecht charakteristisch war (s. ebenda), so ist es sehr möglich, dass nach demselben der Vater auch zur testamentarischen Bestimmung des fraglichen Termins befugt gewesen ist.

4 3*). *So auch wir, da wir unmündig waren, waren wir unter die Anfänge der Welt geknechtet.* Ἡμεῖς) umfasst die Christen überhaupt, die Juden- und Heidenchristen zusammen (vgl. Win., Borg., Bagg., Ew., Kähl., Lips., Dalm.). Dafür entscheidet 1) der Sinn von *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* (s. nachher); ferner 2) 3 5, wo das erste *ἵνα* auf die Judenchristen, das zweite zur ersten Person zurückführende aber auf die Christen überhaupt geht, weil nämlich die 3 6 folgende Anrede an die Leser diese im Ganzen, nicht bloss die Judenchristen unter ihnen, als in dem vorherigen *ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν* mit inbegriffen darstellt; endlich 3) dass das 3 7 u. 8 von den Galatern gesagte *οὐκέτι* und *τότε* auf den Sklavenstand der *ἡμεῖς* 4 3 zurückweist. Daher sind weder bloss die Judenchristen (Chrys. und die Meisten, auch Grot., Est., Mor., Fl., Ust., Sch., B.-Cr., de W., Wies., Ead., Wörn., Phil., Ritschl, Weiss), oder (wie Hofm. in Konsequenz seiner unrichtigen Beziehung von 3 29 auf die heidnischen Leser will:) »die alttest. Gemeinde Gottes, welche jetzt in die neutest. übergegangen ist«, noch die Judenchristen vorzugsweise (Kopp, Rück., Matthies, Olsh., Ellic.), noch gar allein die Heidenchristen (Aug.) zu verstehen. — *ὅτι ἦμεν νήπιοι*) charakterisirt nach Massgabe der obwaltenden Vergleichung den vorchristl. Zustand, welcher im Verhältniss zum christl. Zustande derselben Subjekte ihr Knabenalter war. Anderwärts hat P. den Zustand der Christen vor der Parusie im Verhältniss zu ihrer Verfassung nach der Parusie als Knabenzeit gedacht. S. I Kor 13 11. Eph 4 13. — *ὑπὸ τὰ στοιχ. τ. κόσμου ἤμεθα δεδουλ.*) entspricht als Anwendung jenem *οὐδὲν διαφέρει δούλου — — ἀλλὰ ὑπὸ ἐπιτρ. ἐστὶ κ. οἰκον**).

*) Vor *δεδουλωμένοι* ist zweifellos *ἤμεθα* (ℵD*FG 17, Tisch. VIII, WH., Zimm., Weiss, Nestl.) und nicht *ἦμεν* (ABCD^{bc}EKLP, Elz., Lachm., Tisch. VII, Treg., auch Meyer) zu lesen, da das vorangehende *ἦμεν* nirgends eine Veränderung erfahren hat und nach diesem offenbar das unklassische *ἤμεθα* konformirt und korrigirt wurde. — An Stelle von *οὕτω καὶ ἡμεῖς* las Marcion: *ἔτι κατὰ ἄνθρωπον λέγω.*

*) Zum Folg. vgl. Schneckenburger, was sind die *στοιχ. τ. κόσμου*? ThJ 1848, 444 ff.; Kienlen über Gal 4 1—11 *στ. τ. κ.* Beitr. z. den th.

Das Wort στοιχεῖον bezeichnet zunächst etwas in einer Reihe (στοῖχος) stehendes (nach Mey. speziell einen solchen Pfahl oder Stift), danach als einen Bestandtheil der Wörter den Buchstaben (Plat. Theaet. p. 202, E. Xen. Mem. 2, 1, 1. Arist. poet. 20, 2. Lucian. Jud. voc. 12), sodann den Grundbestandtheil, das Element, eine Bedeutung, von der es nicht wahrscheinlich ist, dass sie sich (wie Mey. annimmt) erst aus derjenigen des Buchstabens entwickelt habe. In dieser Bedeutung wird es auch hier abgesehen von einigen ganz vereinzelten älteren Versuchen auf die Bedeutung Buchstabe zurückzugehen*), allgemein angenommen, aber theils in physikalischem, theils in geistigem Sinn. 1) Der physikalische Sinn ergiebt sich jedoch in allen Modifikationen, wenn sie auch sprachlich nachweisbar sind, als hier nicht anwendbar. In diesem Sinn bezeichnet στοιχεῖα zunächst allgemein die Grundstoffe, Elemente, aus denen die Welt zusammengesetzt ist, so wird es seit Plato in der gr. Profangräcität gebraucht (Plato Tim. p. 48 B. 56 B, Polit. p. 278 C, Theaet. p. 201 E), auch speziell von den vier Elementen (Plut. de plac. phil. 1, 2, 875 C, vgl. Suidas s. v.), in der hellenist. Litteratur (Sap 7 17. IV Mkk 12 13. 19 18. Orac. Sibyll. ed. Friedl. 3, 80) und zweimal im N. T. (II Pt 3 10. 12). Danach fand man hier einen an die sinnlichen Elemente der Welt, das Irdische, Aeusserliche gebundenen Kultus bezeichnet. (So Aug. u. Marius Victor vom Naturdienst der Heiden; Beng. von den äusserlichen Geboten des Judenthums über materielle, weltliche Dinge; Neand. vom »Gebundensein der Religion an eine Mannigfaltigkeit sinnlicher Formen« im Judenth. u. Heidenth.; Schneckenb., a. a. O. von sinnlichem äusserl. Dienst in Bezug auf Elemente der sichtbaren Welt; Messn., L. der App. 226 ff.: »die Abhängigkeit des rel. Bewusstseins von den ird., sinnl., vergängl. Dingen, aus denen dieser irdische κόσμος seinen Grundbestand-

---

Wiss. her. v. Reuss u. Kunitz, II, 1851, 133 ff.; Schaubach, commentat. quid στ. τ. κόσμου im N. T. sibi velint, Meining. 1862; Blom, verklaring von het στ. τ. κ., ThJ 1883, 1 ff.; Spitta, der II. Br. des Petr. S. 265 ff.; Everling, paul. Angelologie u. Dämonologie S. 65 ff.; von Soden zu Kol 2 8.

*) So nach dem Vorgange von Tertull. c. Marc. 5, 4 Luth.: »pro ipsis literis legis, quibus lex constat. — — Mundi autem vocat, quod sint de iis rebus, quae in munde sunt«. Eben so 1524. Wenigstens ähnlich 1538. Neuerlich auch Michael.: es seien die Levit. Gesetzhandlungen gemeint, weil sie zusammengenommen zum Voraus das Ev. gepredigt hätten. Verwandt ist die Erkl. von Nösselt, Opusc. II p. 209, welcher στοιχεῖα Zeichen fasst (Arist. Eccl. 652, wo es vom Schatten des Sonnenuhr-Stiftes steht, vgl. Lucian. Gall. 9, Cronos. 17): es seien die Jüd. Ceremonien deshalb so genannt, weil sie den künftigen christl. Kultus vorangedeutet hätten. Diese Fassungen sind schon deshalb verfehlt, weil der Ausdruck στοιχ. τ. κόσμ. auch mit auf das heidnische Wesen geht.

theilen nach besteht«; Ew. vom Jüd. Speise- und Tagedienst wie vom heidn. Sterndienst als einer Dienstbarkeit gegen die »Grundstoffe der Welt, in deren Ganzes erst durch den Geist Leben und durch Gott Einheit und Sinn kommen kann«; Lechl. S. 308 von Elementarmächten der sichtbaren Schöpfung; Schürer, ThLZ 1881, 594: »die Grundstoffe der Welt, also die materielle Welt«; Hofm.: aus dem Untergange der stoffl. Elemente der jetzigen Welt II Pt 3 10 werde die *οὐκουμένη μέλλουσα* Hbr 2 5 hervorgehen, und diese werde von dem Geiste Art und Wesen haben, dessen Mittheilung Anfang der Erfüllung jener Verheissung sei, Israel aber sei unter die stofflichen Elemente, aus denen die gegenwärtige Welt zusammengesetzt sei, insofern geknechtet gewesen, als es in s. Thun u. Lassen zwingenden Gesetzen unterworfen war, welche sich auf die Welt in ihrer derartigen Stofflichkeit bezogen; nach den Dingen dieser körperlichen Welt habe es sich richten müssen, während ihm verheissen sei, aller Dinge Herr zu werden. Aehnlich Wörn.) Allein abgesehen davon, dass mehrere dieser Ausleger unrichtig an jüd. oder an heidn. Kultus allein denken (s. nachher), ist diese Erklärung auch sonst nicht haltbar, sie widerspricht dem Umstand, dass in dem Ausdruck *στοιχ. τ. κόσμ.* nach 4 9, wo *στοιχεῖα* ohne *τ. κόσμου* steht, *στοιχεῖα* den wesentlichen, *κόσμου* den unwesentlicheren Bestandtheil bildet; jene Erklärung muss nämlich in dem fraglichen Ausdruck den Begriff des Weltlichen, Aeusserlichen betonen, lässt dagegen den Begriff der ersten Grundstoffe, wenn ihm nicht eine willkürliche gegensätzliche Beziehung zur einenden Wirkung Gottes (Ew.) oder zur zukünftigen Welt (Hofm.) gegeben wird, zu keiner entsprechenden Geltung kommen und kann dies nicht: denn die heidnische Religion war höchstens als Dienstbarkeit gegen die Erscheinungen der Welt, nicht aber gegen ihre Grundbestandtheile zu bezeichnen, und vollends konnte P. den jüd. Kultus nicht überhaupt als Naturdienst charakterisiren, wie es nach jener Erklärung von *στοιχεῖα* in 3 9 geschehen würde. Die Behauptung aber, dass mit den Weltelementen die Engel bezeichnet seien, welche das Gesetz gegeben haben (Ritschl, Rechtf. u. Vers. II ² S. 251), ist dadurch zu ungenügend gestützt, dass gelegentlich »die Vorstellung der Engel an die Anschauung meteorologischer Erscheinungen angeknüpft ist« (Ps 104 4) und darum unmöglich, weil P. dann, was nicht denkbar ist, den jüd. Kultus als Engeldienst (4 9) benannt hätte. Mehr würde der Begriff von *στοιχεῖα* zu seinem Recht kommen, wenn man es in der engeren physikal. Bedeutung der elementaren Bestandtheile des Himmels oder der Himmelskörper, Gestirne nimmt, wie die meisten patrist. Exegeten mit Beziehung auf die 3 9. 10

genannte, durch den Lauf des Mondes und der Sonne bestimmte Jüdische Neumonds-, Fest- und Sabbathsfeier (Chrys., Theodoret., Ambr., Pel.) und mehrere Neuere, die aber dabei die Gestirne mit der Vorstellung von lebenden himmlischen Wesen in Verbindung gebracht glauben (so Schulthess, Engelwelt 113. 129 mit Beziehung auf den jüd. Engeldienst; Hilg., Gal.-Br. 66, ZwTh 1858, 99, 1860, 208 u. Einl. i. N. T.: belebt gedachte Himmelskörper, als deren Verehrung P. gleicherweise den heidn. Polytheismus und die hauptsächlich durch den Mondlauf bestimmten Festzeiten der jüd. Gesetzesreligion angesehen habe; ebenso Lips., paul. Rechtf. S. 83 f. und Komm., Baur, Christenth. der 3 ersten Jahrh. 49. Holst., Klöpp., Br. an d. Coloss. 1882, 361 ff., auch A. H. Francke, StKr 1883, 140 f.). Aber speziell Grundbestandtheile gerade des Himmels, Gestirne, kann στοιχεῖα nur bezeichnen, wenn, wie dann gewöhnlich ist, οὐράνια dabei steht, oder aus dem Zusammenhange dies oder τοῦ οὐρανοῦ zu ergänzen ist, nicht aber hier, wo es gerade durch κόσμου verallgemeinert ist; und als Gestirndienst, wie solcher dann 4 9 bezeichnet wäre, ohne Engeldienst oder mit solchem, konnte P. weder das gesammte Heidenthum noch auch viel weniger den jüdischen Festkultus denken. Die Erklärung aber von Engelwesen überhaupt, von Elementargeistern, welche die Naturkräfte beherrschen (Spitta, Everling, paul. Angelologie u. Dämonologie S. 65 ff., von Soden, Haupt) ist durch nichts, auch nicht aus dem Testam. Salomon. (Fabric., codex pseudep. V. T. 2, 1047), wo ganz andersartige Geister mit dem Namen στοιχεῖα erscheinen, sprachlich zu rechtfertigen. Und dass die στοιχεῖα darum, weil sie mit den Vormündern und Verwaltern verglichen sind, als persönlich vorgestellt sein müssten, ist unrichtig, da doch auch das unpersönliche Gesetz 3 24 f. mit einem Paedagogen verglichen ist. 2) Sonach sind die στοιχεῖα Elemente hier vielmehr in geistigem Sinne zu fassen, aber nicht in der Bedeutung Grundsätze (grondstellingen) von den bekannten Prinzipien der sinnlichen Welt, d. h. welchen die Welt folgt (so Blom a. a. O. mit Berufung auf den Gebrauch des Wortes bei Aristot. polit. 4, 11), denn diese dachte P. als sündliche und gottwidrige, während er als solche nicht im alttest. Gesetz enthaltene Prinzipien betrachten konnte, vielmehr in dem Sinne der ersten Anfangsgründe, der Elemente des Wissens (so Hier., »Einige« bei Theophyl., Gennad. bei Oecum. p. 747 D, Er., Cast., Calv., Bez., Grot. u. die meisten Neueren, auch Kienl., Schaub., Wies., Crem. Wörterb., Lightf., Ead., Baur, Paul. II^2 222, F. Delitzsch, ZlTh 1878, 404 ff., Grimm, ZwTh 1883, 253, Zöckl.). In diesem Sinne steht das Wort in der späteren Profangräcität häufig (vgl. Galen adv. Lyc.): στοιχεῖα τῆς Ἱππο-

κράτους τέχνης. Cornut. 14: στοιχεῖον παιδείας, Plut. de puer. educ. 16 (12 c): στοιχεῖα τῆς ἀρετῆς, im N. T. zweifellos Hbr 5 12 (στοιχεῖα τῶν λογίων τ. θεοῦ), aber auch, wo die Erklärung ähnlich wie an u. Stelle schwankt Kol 2 8. 26. Für diese didaktische Bedeutung und gegen alle anderen Erklärungen entscheidet der Zusammenhang unserer Stelle wie auch von Kol 2 8. 26. Derselbe führt nämlich darauf, dass στοιχεῖα τ. κόσμου etwas Autoritatives ist (vgl. den Parallelismus mit ἐπίτρ. κ. οἰκον. Gal 4 2), Lehren von gesetzlich verpflichtender Art enthält (vgl. den Parallelismus mit παράδοσις Kol 2 8 u. ἐντάλματα, διδασκαλ. Kol 3 22), das mos. Gesetz selbst mitumfasst (vgl. Gal 3 25 mit 4 2; u. 4 13 mit 4 5), etwas im Verhältniss zur christl. Gotteserkenntniss wirkungsloses und armseliges, durch jene beseitigtes (Gal 4 9), also offenbar eine unvollkommenere religiöse Erkenntniss ist, in Vorschriften besteht, denen der Christ durch Wachsthum in der Gemeinschaft mit Chr. sich entfremdet (Kol 2 19. 20), der vorchr. Zeit der Unmündigkeit der Menschen entspricht (Gal 4 3), zur Unvollkommenheit der chr. Zeit (Gal 4 4), wie der Vollkommenheit der einzelnen Christen (Kol 2 8 vgl. mit 2 10) in Widerspruch steht. Dies Alles zusammen, besonders auch der letzte Zug verglichen mit der Parallelstelle Hbr 6 12 ff., wo die στοιχεῖα als der Unmündigkeit entsprechende, der chr. Vollkommenheit widersprechende, Elemente religiöser Wahrheit dargestellt sind, nöthigt dazu, auch im Gal.-Br. u. Kol.-Br. das Wort im didaktischen Sinne zu nehmen. Wenn gewöhnlich dabei ein Genitiv steht, welcher den Inhalt bezeichnet, so kann es doch auch ohne einen solchen gebraucht werden in der allgemeinen Bedeutung geistiger, didaktischer Anfangsgründe (Xenoph. Mem. 2, 1, 1: ἀρξάμενον ἀπὸ τῆς τροφῆς ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων, Plut. Marcell. 17, 5. Euklid's Ueberschrift vgl. Grimm. a. a. O.). Es kann daher, wie Hbr 6 12 neben dem Genit. des Inhalts ein Gen. der Quantität τῆς ἀρχῆς, so auch statt jenes Genitivs vielmehr ein anderer wie hier τοῦ κόσμου hinzutreten. Dabei ist dann κόσμου nicht physikalisch und als Gen. der Qualität zu erklären in dem Sinne von ἅγιον κοσμικόν Hbr 9 1 (so Eadie nach Conybeare: elementary lessons of outward things, Delitsch a. a. O.: in Dingen der äusseren Welt sich bewegende Elemente, Dalm.), sondern κόσμος bezeichnet, wie es hier dem allgemeinen Zusammenhange u. Kol 2 8 dem Parallelismus mit ἄνθρωπον angemessener ist, die natürl. Menschheit (vgl. I Kor 6 2. 11 32), und der Genit. ist Gen. des Besitzes oder der Beziehung: für die Welt. Die στοιχεῖα τοῦ κόσμου sind also die Elemente der nichtchr. Menschheit, d. h. die Elementardinge, die unreifen Religionsanfänge, welche die Sache derer sind, die noch ausserhalb des Christenthums

stehen. Nicht zur vollkommenen Religion gelangt, hat es der κόσμος noch mit dem religiösen Anfängerwesen zu thun, zu welchem er unfrei wie im Knechtsverhältnisse steht. Solche Rudimente werden aber 3 10 ausdrücklich genannt, daher nicht einseitig das Anfänger-Wissen zu verstehen ist, die Anfänge der relig. Erkenntniss in der nichtchr. Welt (Kienl.), wozu auch weder die Vorstellung des Verhältnisses als Sklaverei, noch die Zusammenfassung des Jüd. und heidn. Dienstes unter Einem Begriffe passen würde, sondern die Rudimenta ritualia, das Zeremonialwesen des Juden- und Heidenthums (vgl. Schaub. 9 ff.), womit aber auch die entsprechende Unvollkommenheit der religiösen Erkenntniss verbunden ist. Vgl. Kol 2 8. 20. Man hat gegen die Erklärung: »religiöse Elementardinge der Welt« eingewendet, dieser Begriff passe nicht zum Judenth., sofern es göttl. Offenbarung sei, und auch nicht zum Heidenthume, welches nach P. etwas der Religion Fremdartiges sei (s. bes. Neand.). Allein Letzteres ist irrig (Apg 17 22. 23) und Ersteres findet unter Beachtung der gegnerischen judaistischen Forderungen, die überwiegend auf der zeremoniellen Seite des Gesetzes lagen, in der Relativität des Begriffs rudimenta seine Erledigung, nach welcher das Judenth. im Verhältniss zum Christenth. als zur absoluten Religion, obgleich ein göttliches Institut, doch in die Vorstellung der στοιχεῖα, weil nur für die νήπιοι bestimmt und vorübergehenden propädeutischen Zweckes, gehören kann. (Vgl. Baur, Paul. II, S. 222, Weiss, b. Th. § 72, c. Ritschl, altk. K. S. 73). Der Beziehung aber des Ausdrucks auf das Judenth. allein (bei den meisten Aelt., auch Olsh., B.-Cr., de W., Wies., Eadie, Weiss, unter vielfach schwankenden und verfehlten Deutungen von κόσμος, s. Wolf u. Rück. z. St., während Koppe u. Sch. das analoge Wesen des Ethnicismus nur nebenbei mit gelten lassen) steht ausser dem oben zu ἡμεῖς Bemerkten und der deutlichen Zusammenfassung von Judenth. und Heidenth. durch den einen Ausdruck in 4 9 (s. z. d. V.) der Begriff von τοῦ κόσμου entgegen. Dieser Begriff ist jedenfalls zu weit, um zum Gesetze, welches nur dem Volke Israel gegeben war, zu passen, man mag ihn nun von der Menschheit überhaupt (de W., Wies.), oder von der ungläubigen Menschheit im Gegensatz gegen die ἅγιοι im chr. Sinne fassen*). Man hat es wol für unweise gehalten (s. bes. Wies.), dass P. Judenth. und Heidenth. in Eine Kategorie gebracht haben sollte. Aber er

*) Olsh., die Schwierigkeit, welche der Begriff von κόσμος der Beziehung auf den Judaism. entgegengestellt, fühlend, trifft die willkürliche Auskunft, der Ausdruck gehe auf die bloss äusserl. und buchstäbl. Auffassungsweise des A. T., welche bloss bei den Handlungen stehen bleibe, ohne die Idee zu berücksichtigen, welche in ihnen liege.

hat es ja mit judaist. Verführungen in vornehmlich heidenchr. Gemeinden zu thun; so konnte er zu desto stärkerer Beschämung und Warnung das unfreie Verhältniss, zu welchem man sich durch solche Verführung zurückwenden liess, dermassen bezeichnen, dass es mit dem heidn. Kultuswesen, aus dessen Knechtschaft man erst vor nicht langer Zeit durch das Christenth. befreit worden war, unter Einen Begriff zusammentrat. — ἦμεν δεδουλωμ.) könnte auch getrennt gefasst werden: wir waren unter den etc. als Geknechtete (was Mey. als dem οὐδὲν διαφέρει δούλου 4 1 und dem ὑπὸ ἐπιτρόπους ἐστί 4 2 nachdrücklicher entsprechend vorzieht) aber natürlicher ist es doch wol, es zusammenzufassen.

4 4*). *Als aber die Erfüllung der Zeit kam, entsandte Gott seinen Sohn als gekommen von einem Weibe, gekommen unter das Gesetz.* Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου) entspricht dem ἄχρι τῆς προθεσμ. τοῦ πατρ. 4 2. Die von Gott bestimmte Zeit, welche bis zur Erscheinung Christi verlaufen sollte (ὁ χρόνος), also die vormessianische Periode, ist als ein Maass gedacht, welches noch nicht voll war, so lange sie noch nicht ganz verlaufen war (vgl. Gen 29 21. Mk 1 15. Lk 21 24. Joh 7 8. Joseph. Antt. 6, 4, 1 al.). Daher ist τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου: derjenige Zeitmoment, durch welchen jenes Zeitmaass voll wurde. Vgl. z. Eph 1 10 u. Fritzsche ad Rom II p. 473. — Wie P. die geschichtl. Bedingtheit jenes Zeit-Rathschlusses gedacht habe, ist nach seiner Anschauung von der Bestimmung des zwischen die Verheissung und deren Erfüllung eingetretenen Gesetzes (3 19. 24. Röm 5 20) unzweifelhaft; danach ist hier nicht zu denken an die Nothwendigkeit der zu einem gewissen Punkte gediehenen religiösen Entwicklung der Menschheit (de W.), oder das Reifwerden der letzteren für das Hervorgehen des Christenthums aus einem ihr immanenten Prinzip, dem geistigen Fortschritt zur Freiheit des Selbstbewusstseins (Baur), sondern an die höchste Steigerung der Erlösungsbedürftigkeit**). — ἐξαπέστειλεν) er sandte von sich aus. 4 6. Apg 7 12. 11 22. 17 14 u. a. Dem. 251, 5. Polyb. 3, 11, 1. 4, 26, 2. 4, 30, 1 u. oft. Der Ausdruck setzt die Vorstellung einer nicht bloss idealen (Bey-

*) γενώμενον (bei Minusk. und wenigen Vätern, von Erasm. empfohlen, von Math. aufgenommen, von Rinck vertheidigt) statt des urspr. γενόμενον ist richtiges Interpretament (dem Sinne nach, nicht dem Tempus nach s. schon Phot., Oec., Amph. 90), welches sich auch Röm 1 3 in Codd. bei Aug. findet. — Von Marcion wurden die Worte γενόμ. ἐκ γυν. γεν. ὑπὸ νόμ. ausgelassen, desgleichen von Man.; Weisse u. Michels. streichen: ἐξαπεστ. ὁ θεὸς τ. υἱὸν αὐτ. . . . . ἐξαγοράσῃ und in 4 6: ὅτι δέ ἐστε υἱοί.

**) Vgl. Theophyl.: ὅτε πᾶν εἶδος κακίας διεξελθοῦσα ἡ φύσις ἡ ἀνθρωπίνη ἐδεῖτο θεραπείας; Chrys. ad Eph. 1, 10: ὅτε μάλιστα ἔμελλον ἀπόλλυσθαι, τότε διεσώθησαν.

schlag, Christol. d. N. T. 220 ff.; anders aber Neut. Theol. 77 ff.), sondern realen persönl. Präexistenz Christi voraus (s. Räbiger, Christol. Paul. p. 16. Lechl., ap. Zeit. 315 f. Weiss, b. Th. § 79, bc. R. Schmidt, Paulin. Christ. 144. Pfleid., Paulin. 136 f. Dorner, Syst. d. chr. Glaubensl. I 342). Denn in Verbindung mit den folg. Partizipialbestimmungen kann ἐξαπ. nicht die Aussendung Chr.' in die Berufswirksamkeit bezeichnen, sondern nur die Sendung in die Welt aus einer Existenzweise, in der er nicht vom Weibe geboren und dem Gesetze unterworfen war. Und in dieser Existenzweise schon ist er nach P. offenbar Sohn Gottes (vgl. 1 15), also nicht dies durch seine übernatürliche Erzeugung geworden, wie Hofm. will, indem er behauptet: »Eben damit, dass ihn Gott aus sich in die Welt entsendet hat, ist er der Sohn Gottes«. Vgl. dagegen Gess, Lehre von der Person Christi II 95 f. Andererseits ist für P. der himmlische Ursprung Chr.' nicht der Grund, um deswillen er ihn Sohn Gottes nennt (vgl. Weiss, b. Th. § 77, c. A.), sondern diese Würde schreibt er zunächst dem Mensch gewordenen und auferstandenen Chr. zu und erst durch Rückgang in die Ewigkeit dem präexistenten. — γενόμ. ἐκ γυναικός) nicht ohne Weiteres für γεννώμενον geboren, sondern geworden aus, gekommen (3 14. 17) von einem Weibe, aber natürlich dem Sinne nach gleich: geboren. Das Partic. Aor. bezeichnet wie Phl 2 7 f. das Ergebniss: so dass er wurde. Wer die γυνή war, wusste jeder Leser; aber deshalb ist nicht in dem Ausdruck eine Andeutung der vaterlosen Erzeugung zu finden (Augustin., serm. 16 de temp., Hieron. u. A., auch Sch.). Auch ist nicht in ἐκ etwas Absonderliches zu suchen (»ex semine matris — — non viri et mulieris coitu«, Calv. vgl. C. a Lap., Est., Cal. u. M.; Theophyl. nach Basil., Hier.: ἐκ τῆς οὐσίας αὐτῆς σῶμα λαβόντα), sondern ἐκ ist die ganz gewöhnliche Präposition vom Geborenwerden (Joh 3 6. Mt 1 16. I Pt 1 22 al. III Esr 4 16. IV Mak 14 14, oft in Klassikern auch bei γίγνεσθαι). Das grade, dass Chr., obgleich der Sohn Gottes, welchen Gott von sich ausgesandt, als Mensch (Röm 5 15. I Kor 15 21. Apg 17 31) und ganz wie ein gewöhnlicher Mensch, als ein Weibgeborner (vgl. Hiob 14 1. Mt 11 11) in dieses Leben eintrat, will P. als die Art und Weise der Ausführung des göttl. Rathschlusses hervorheben. Vgl. Röm 8 3. Phl 2 7. Die der natürlichen Geburt vorgängige übernatürliche Zeugung gehörte nicht hierher; ihre Erwähnung wäre sogar wider den Zusammenhang gewesen, nach dem es auf die Erniedrigung ankam; sie wird aber auch nirgend anderswo vom Ap. ausdrücklich erwähnt oder sicher als in seinem Systeme liegende Konsequenz (Weiss) zu erkennen gegeben. — γενόμ. ὑπὸ νόμον) nicht unter dem Gesetz geboren (Mey. mit Mich., Kopp.,

Matthies, Sch., de W., Lechl.), sondern eigentlich: unter das Gesetz geworden, so dass damit der Beginn eines *εἶναι ὑπὸ νόμ.* ausgedrückt wird (Hofm.), unter d. Gesetz gekommen, gethan (Luth.) ihm unterworfen*). P. will nicht bloss den gewöhnlich menschl. Eintritt des Gottessohnes in die Welt, sondern auch seinen Eintritt in das Judenth. bezeichnen (vgl. Hbr 2 14—17) und sagt deshalb: gekommen von einem Weibe, gekommen unter das Gesetz, so dass er der Beschneidung und allen sonstigen Bestimmungen des Gesetzes unterworfen ward wie jedes andere Jüdische Kind. So aber liess nach P. Gott seinen Sohn erscheinen, wol nicht allein weil dieser sonst weder überhaupt, noch als Verfluchter des Gesetzes (3 13), welches sich nicht auf Nichtjuden bezog (Röm 1 12), hätte sterben und den Gesetzfluch für die Untergebenen des Gesetzes nicht hätte unwirksam machen können (Mey., vgl. Röm 8 3 f. Hbr 3 14 f.), sondern allgemeiner: weil durch seine Zugehörigkeit zu den Weibgeborenen und dem Gesetze Unterworfenen alle Heilsbedeutung seines Werkes oder Geschickes für dieselben bedingt war. Deshalb, nicht bloss des Gegensatzes zu *τὸν υἱὸν αὐτοῦ* wegen (Sch.), hat P. *γενόμ. ἐκ γυν., γεν. ὑπὸ νόμ.* als charakteristische Bezeichnung der Erniedrigung, in welche Gott seinen Sohn eintreten liess, hinzugesetzt. Gegen die Erklärung des *γεν. ὑπὸ νόμ.* ganz allgemein von einem Eintritt »in einen Zustand des Unterworfenseins und der Bedingtheit« (Schmidt, paul. Christ. p. 79) entscheidet, dass *νόμος* wie überall in diesem Abschnitt und im ganzen Briefe das mos. Gesetz bezeichnet und zwar auch ohne den Artikel (2 21. 3 11. 18 etc., auf dessen Fehlen a. u. St. sich Schm. ohne Grund beruft). Von einer Erfüllung des mos. Gesetzes durch Chr. ist aber nach dem Wortlaut wie nach dem Zusammenhange garnicht die Rede, sondern lediglich von einer passiven Unterstellung unter die Verpflichtung des Gesetzes, mithin auch nicht von einer stellvertretenden obedientia activa, weder von einer genugthuenden, wie sie die Konkordienf. 685 aus unserer Stelle ableitet, noch von einer ausschliesslich auf die Gültigkeit des mos. Gesetzes bezüglichen (wie sie Weiss, b. Th. § 87, a. A. 1 hier findet, indem er die wol unlösliche Frage, wie der Gesetzesgehorsam Christi die Wirkung haben konnte, uns von demselben zu entbinden durch die Annahme abweist, dass P. darauf nicht reflektirt habe). Auch der Gedanke, der Versöhnungstod Christi sei die Spitze seines Gehorsams gegen Gott (Röm 5 19. Phl 2 8. II Kor 5 21), ohne dessen Vollendung er die Versöhnung nicht hätte bewirken können, und dessen Form

*) *γίνεσθαι ὑπό* mit Akkus. ist für den Sinn unterworfen werden ebenso sprachrichtig (I Mak 10 38. Thuc. 1, 110, 1. Lucian. Abdic. 23) als mit Dativ (Herod. 7, 11. Xen. Anab. 7, 2, 3. 7, 7, 32. Thuc. 7, 64, 2).

bei ihm, sofern er eben ein dem Gesetze Unterworfener war, Gesetzesgehorsam sein musste (Mey.), ist dem Kontexte fremd.

4 5. Zweck, weshalb Gott seinen Sohn, und zwar *γενόμ. ἐκ γυναικ.*, *γενόμ. ὑπὸ νόμον*, ausgesandt habe, *damit er die dem Gesetze Unterworfenen loskaufe, auf dass wir die Einsetzung in das Sohnesverhältniss empfingen.* — *τοὺς ὑπὸ νόμον*) So werden die Israeliten dem vor. *γενόμ. ὑπὸ νόμον* pragmatisch entprechend bezeichnet. Vgl. 3 25. 4 21. 5 18. Röm 6 14. Die Annahme, damit seien allgemein solche gemeint, »welche in einem Zustande der Botmässigkeit, im Gegensatze zu der dem Herrn zukommenden Freiheit der Selbstbestimmung, sich befinden« (R. Schmidt, a. a. O. S. 78) beruht auf willkürlicher Verallgemeinerung des Begriffes *νόμος* (s. z. 4 4); und unbegründet ist die Behauptung, die Loskaufung vom Gesetze gelte für Juden und Heiden, »da das Israel zunächst gegebene Gesetz als Ausdruck des göttlichen Willens auch für alle Heiden verbindlich gewesen wäre, wenn seine Abrogation durch Christum nicht eingetreten wäre« (Weiss, b. Th. § 87 a. A. 1). Letzterer Gedanke ist von P. nirgends angedeutet und durch Eph 2 14 f. ausgeschlossen (s. z. 3 13). — *ἐξαγορ ά σῃ*) nämlich, wie aus *τοὺς ὑπὸ νόμον* folgt, aus der Herrschaft des Gesetzes 4 1—3 (wozu dessen Fluch 3 11 mit gehört). Das Mittel des Loskaufs ist hier nicht genannt, denn die Geburt Chr.' von einem Weibe und unter dem Gesetze kann nicht als solches, sondern nur als nothwendige Vorbedingung gemeint sein, aber es ergiebt sich aus 3 23 ff., welche Stelle mit der unsrigen enge zusammenhängt. Danach ist die Herrschaft des Gesetzes dadurch beseitigt, dass die Möglichkeit eröffnet wurde, durch den Glauben an Chr. Gerechtigkeit zu erlangen. Dies ist aber geschehen durch Chr.' Kreuzestod, und dieser ist daher als der Preis zu denken, durch dessen Zahlung Chr. die Israeliten wie vom Fluche des Gesetzes (3 13), so auch zugleich von seiner Herrschaft befreit hat (gegen Weiss, b. Th. § 80, c. A. 7. Vgl. zu 4 4). Damit stimmt es überein, dass nach 2 19 auch in der individuellen Entwicklung des Judenchristen die Bedeutung des Todes Chr.' es ist, durch deren Aneignung er nicht nur (in der Rechtfertigung durch den Glauben) vom Fluche des Gesetzes, sondern eben damit auch von der Verpflichtung zu demselben befreit wird (s. z. 2 19). Das Bild von dem unmündigen Erben geht hier freilich in das andere über, dass Chr. die unter dem Gesetze Stehenden losgekauft habe, damit sie die Sohnesannahme empfingen, aber diese schnelle Vertauschung zweier Vergleichungen entspricht so sehr der um formelle Harmonie wenig bekümmerten Darstellungsart des P., dass kein Grund vorliegt, sie aus Röm 8 14—17 zu erklären (Steck 64). — *ἵνα τὴν υἱοθεσ. ἀπο-*

λάβ.) Zweck dieser Loskaufung; denn letztere verhält sich zur υἱοθεσία nicht bloss wie eine negative Wohlthat zu ihrer unmittelbaren positiven Folge (Mey.), sondern auch zugleich, wie die objektive Heilsthatsache zu ihrer individuellen Anwendung. Aber nicht wieder in der 3. Person konnte nun P. sich ausdrücken, weil die υἱοθεσία auch den Heiden zu Theil geworden war, jene Loskaufung hingegen bloss auf die Juden sich bezog, Beide aber nun, Juden und Heiden, nach erlangter υἱοθεσία nicht mehr ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τ. κόσμου ἦσαν δεδουλωμένοι (4 3); daher P. in der 1. Person des zweiten Zwecksatzes aus dem den jüdisch. und heidn. Bestandtheil der Christenheit zusammenschliessenden gemeinschaftlichen Glaubensbewusstsein redet, nicht bloss aus dem judenchristlichen (wie Hofm. wegen ἐστέ 4 6 will). Vgl. den Wechsel der Personen 3 14. — Die υἱοθεσία ist auch hier, wie immer, die Adoption (jedoch wie Röm 8 15 für das Adoptivverhältniss), was zu leugnen (Ust.) kein Grund ist, da die Wortbedeutung keine andere Erklärung erlaubt, und der Zusammenhang keine andere verlangt. Vorher nicht verschieden von Sklaven (4 1—3), wie sie im Zustande der νηπιότης waren, sind die Gläubigen nun in das ganz andere Rechtsverhältniss zu Gott getreten, dass sie von Gott an Kindesstatt angenommen sind. Vgl. Weiss, b. Th. § 83, a. Die göttliche Zeugung (gegen Hofm.) ist Johanneische Anschauung; s. z. Joh 1 12. — ἀπολάβ.) nicht: wieder empfingen, was ἀπολαμβ. sehr oft bei Griechen (s. bes. Dem. 78, 3. 162, 17) u. Lk 15 27 heisst; denn die hier gemeinte υἱοθεσία haben die Menschen vor Chr. nie gehabt, die alt-theokratische der Juden aber war nie verloren gegangen, Röm 9 4; (daher irrig Aug. u. A. auf die in Adam verlorene Kindschaft zurücksehen). Auch ist nicht anzunehmen, dass durch ἀπολάβ. die υἱοθεσία, weil sie verheissen sei, als ὀφειλομένη bezeichnet werde (Chrys., Theoph., Beng. u. A., auch B.-Cr., Hofm., Reithm., Dalm.); dieser Sinn liegt wol oft bei Griechen und im N. T. (Lk 6 34. 23 41. Röm 1 27. Kol 3 24. II Joh 8) im Zusammenhange, aber nicht hier, da nicht ausdrücklich die υἱοθεσία, sondern die κληρονομία (3 29. 4 7) Gegenstand der Verheissung ist. Ebensowenig ist zu sagen, die Kindschaft werde als Frucht (ἀπό = inde) des Erlösungswerkes (Rück., Sch.) oder als Frucht des im Glauben ergriffenen Todes Jesu (Wies.) bezeichnet, was sie ja allerdings ist, worauf aber das Verb. ohne nähern Fingerzeig im Texte als durch das blosse ἐξαγορ. nicht führen konnte. Vielmehr bezeichnet ἀπολάβ. einfach: hinnehmen, in Empfang nehmen, wie Lk 16 25. Plat., Legg. 12, p. 956 D. u. sehr häufig bei den Griechen.

5 6*). Bestätigung dieser Empfangnahme des Sohnesver-

*) Die Annahme von Weiss, dass das nur bei B fehlende ὁ θεός nach

hältnisses als wirklich geschehener aus der Erfahrung der Leser; denn das ἐστέ, welches nach der vorherigen kommunikativen Rede individualisirend eintritt (vgl. 3 26), meint so wenig wie 3 26—29 die Galater nur als Heidenchr. (Hofm.). — ὅτι) ist nach der einfachsten, natürlichsten Erklärung in der Bedeutung weil zu nehmen (so Vulg., Luth., Cast., Bez., Calv., Grot., Beng., Seml., Mor., Ros., Paul., Olsh., B.-Cr., de W., Baur, Hilg., Ew., Holst. u. A.). Zu ὅτι, weil, an der Spitze, vgl. I Kor 12 15 Joh. 15 19. 20 29; der Nachdruck liegt auf dem deshalb an's Ende gesetzten υἱοί: *weil ihr aber Söhne seid, hat Gott entsandt den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der da ruft: Abba, Vater!* Gott hätte dies nicht gethan, wenn ihr nicht (durch die υἱοθεσία) υἱοί wäret; so ist der Geistempfang das erfahrungsmässige göttliche Thatzeugniss für die Sohnschaft, deren Siegel und dieselbe bezeugendes und bestätigendes göttl. σημεῖον (vgl. Röm 8 16) an welchem, als dem erfahrungsmässig gewissen (vgl. 3 2 ff.), jene Sohnschaft als dessen Grund auch von den Galatern erkannt werden soll. So gefasst ist der Gedanke keineswegs »im Zusammenhange wirkungslos und überflüssig« (Ritschl, Rechtf. II ² 355). S. auch Weiss, b. Th. § 83, c. Andere (Theoph., Ambr., Pel., Kopp., Fl., Rück., Sch., Phil., Ritschl a. a. O., Dalm.) nehmen ὅτι: dass, und finden darin eine Redekürze, statt: dass ihr aber Söhne seid, ist dadurch gewiss, dass Gott entsandt hat u. s. w. (vgl. 3 11), aber diese Konstruktion ist unnöthig hart und ohne ähnliches Beispiel im N. T.; Ausdrucksweisen wie bei Win., § 66. Dissen ad Dem. de cor. p. 205 sind verschieden *). Die Geistessendung aber auf das Ereigniss des Pfingstfestes zu ziehen, durch welches Gott seinen Geist »eine Gegenwärtigkeit neuer Art« in der Welt habe beginnen lassen (Hofm.), wird dadurch nicht gefordert, dass so eben die Sendung des Sohnes in die Welt als einmalige Thatsache mit gleichem Ausdrucke genannt war, und vielmehr durch den Zusammenhang mit dem

---

ἐξαπέστειλεν durch Konformation mit 4 4 eingekommen sei, ist nicht unwahrscheinlich. — ὑμῶν (Elz.) für das entscheidend bezeugte ἡμῶν (bei ℵABCD*FG Verss. u. vielen Vätern) ist Korrektur mit Rücksicht auf ἐστέ. — Cram. hält 4 6 für Interpolation eines Abschreibers aus Röm 8 15.

*) Wies. fasst gleich εἰς ἐκεῖνο, ὅτι (s. z. Mk 16 14. Joh 2 18. 9 17. 11 51. 16 19. I Kor 1 26. II Kor 1 18. 11 10): »was die Wirklichkeit (ἐστέ habe den Nachdruck) eures Sohnesstandes anlangt«. Ebenso Wörn. So käme aber in die lebendige Unmittelbarkeit dieser kurzen Sätze unnöthiger Weise ein dialektisch reflektirendes Element, welches auch b. Matthias einkommt. Hofm., der früher annahm, ὅτι δέ sei elliptischer Vordersatz, dessen Ergänzung aus dem Nachsatze der vorhergehenden Periode von ἐξαπέστ. 4 4 an zu entnehmen sei, ἐστὲ υἱοὶ sei Nachsatz, und das folg. ἐξαπέστ. etc. sei die weiter sich daran knüpfende Folge, hat diese gewaltsame Konstruktion selbst (2. A.) aufgegeben und sich der Erklärung von Rück., Sch. u. s. w. angeschlossen.

Folg., wo nur der individuelle Christenstand in's Auge gefasst wird, ausgeschlossen; vgl. vielmehr 3 2. 5. 14. — ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς etc.) denn es ist τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ θεοῦ I Kor 2 12. In der Gleichmässigkeit mit ἐξαπέστ. etc. 4 4 liegt der Form nach der feierliche Ausdruck der objektiven (4 4) und subjektiven (4 5) Heilsgewissheit, dogmatisch aber das gleiche persönl. Verhältniss des Geistes, den Gott wie Chr. von sich ausgesandt hat. — τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ) So nennt P. den göttl. Geist, weil er dessen Empfang nicht bloss als objektiven »Beweis der Sohnschaft« (Mey.), sondern zugleich auch als Ursache der subjektiven Gewissheit derselben darstellt; denn der Geist des Sohnes kann Keinem gegeben sein, welcher anderer Art, und nicht auch υἱὸς θεοῦ ist, Keinem aber auch ohne auf Grund der so hergestellten Wesensähnlichkeit mit dem Sohne Gottes das sichere Bewusstsein der Gottessohnschaft hervorzurufen. Vgl. Röm 8 9. Der göttl. Geist aber ist der Geist Chr.', in so fern er das göttliche Prinzip der Selbstmittheilung desselben ist, durch dessen Wohnen und Walten im Herzen Chr. selbst (vgl. z. II Kor 3 17) lebendig, wirklich und wirksam (2 20) in den Gotteskindern wohnt und waltet. Vgl. Röm 8 9. 14 und die Johann. Reden von der Selbstoffenbarung und dem Kommen Chr.' im Paraklet. — ἡμῶν) Der Wechsel der Personen floss unwillkürlich aus dem eigenen lebhaften seligen Erfahrungsbewusstsein. Vgl. Röm 7 4. — κρᾶζον) Das starke Wort drückt die Sache aus, wie sie war; schreiend brach die tiefe geisterregte Inbrunst zur Anrufung des Vaters hervor. Vgl. Röm 8 15; auch Ps 22 3. 28 1. 30 8. Bar 3 1. 4 20. Der Geist selbst wird hier als schreiend dargestellt (anders Röm. a. a. O.), weil er so ganz die Triebkraft des Abba-Rufens ist, dass der rufende Mensch nur als sein Organ erscheint. Vgl. die entgegengesetzte Analogie des Schreiens der unreinen Geister (Mk 1 26. 9 26). — Ἀββᾶ ὁ πατήρ) Die gewöhnliche Ansicht der Neuer.*) (nach Er. u. Bez.) ist auch hier wie Röm 8 15 u. Mk 14 36, dass ὁ πατήρ von Seiten des P. zur Erklärung des Aram. Abba für die Griechischen Leser zugesetzt sei (so auch Kopp., Fl., Win., Rück., Ust., Sch.), wobei man auch auf den »Kindeslaut« des den Griech. Lesern fremden Ausdrucks (Hofm.) Gewicht legt. Wahrscheinlich war vielmehr Ἀββᾶ, die von den App. und ersten Gläubigen unzählige Mal gehörte Anrede Chr.' des Sohnes Gottes an seinen Vater, im chr. Gebete so stehend und heilig geworden, dass auch die griechisch redenden Christen,

*) Die gewöhnl. Ansicht der Alten nach Aug. s. b. Luth.: »Abba pater cur geminarit, cum grammatica ratio non appareat, placet vulgata ratio mysterii, quod idem Spiritus fidei sit Judaeorum et gentium, duorum populorum unius Dei«. Vgl. Calv. und Beng.

zunächst die Judenchristen, dann auch die Heidenchristen, es aus dem Aramäischen unverändert beibehielten, indem sie dann aber die Uebertragung in ihre Sprache hinzufügten, so zugleich in tief lebendiger Erregtheit des Kindschaftsbewusstseins den Begriff verstärkend; und Beides zusammen war allmählig so sollenn geworden (treffend Beng.: »haec tessara filiorum in Novo testamento«), dass Mk 14 36 es sogar schon Chr. durch ein Hysteron proteron in den Mund legte. Gegen die Annahme, dass Ἀββᾶ die Natur eines Nom. propr. angenommen habe und man in Folge dessen noch das Appellativum ὁ πατήρ habe hinzutreten lassen (Mey., Hilg., Matthias, Dalm.) ist einzuwenden, dass ja ὁ πατήρ ganz das Nämliche ausdrückt, was das Aram. אַבָּא, und dass, wenn letzteres die Natur eines Nom. propr. angenommen hätte, im N. T. und später dieser Name sehr oft statt θεός vorkommen, und man auch nicht ständig Ἀββᾶ ὁ πατήρ, sondern auch Ἀββᾶ ὁ θεός gesagt haben würde (vgl. Fritzsche ad Rom. II p. 140). War nämlich Abba wirklich Nom. propr. geworden, so sieht man nicht ein, warum es nur als »Gebets-Name« in Gebrauch gewesen sei (Mey.) und die Annahme, der Betende habe, eben weil er sich bewusst war, dass dieser Name ursprüngliches Appellativum sei und die Vaterschaft Gottes ausdrücke, noch das rein appellative entsprechende ὁ πατήρ hinzugesetzt, wodurch sich die Inbrunst des Kindschaftsgefühls ein Genüge gethan habe, ergiebt eine widerspruchsvolle Vorstellung. Denn dann kann die Annahme, dass der Name Nom. propr. geworden sei, überhaupt nicht mehr zur Erklärung der Verdoppelung dienen. Zu bemerken ist noch, dass nach den Rabbinen analoge effektvolle Zusammensetzungen einer Hebr. und Griech. Anrede, welche beide ganz dasselbe bedeuten und sich offenbar nicht zu einander verhalten wie ein Nomen propr. zu einem Appellat., im Gebrauche waren. S. Erub. f. 53, 2: מרי כורי, (mi domine, mi κύριε). Vgl. Schemoth rabb. f. 140, 2: קירי מרי אבי. S. Schoettg., Hor. p. 252. Die Ansicht, das durch Chr. heilig und sollenn gewordene Ἀββᾶ der Gebetsanrede sei von den Lehrern der Heidenchristen, wie von P. so oft durch das hinzugesetzte ὁ πατήρ erklärt worden, dass es diesen Lehrern zur Gewohnheit geworden sei, Ἀββᾶ ὁ πατήρ zu sagen (Fritzsche) setzt einen Mechanismus voraus, welcher, wenigstens bei P., schon von vorne herein nicht wahrscheinlich ist, am wenigsten aber da sich annehmen lässt, wo der inbrünstige Affekt des Gebetes*) dargestellt wird.

*) Und man beachte, dass in allen drei Stellen, wo Ἀββᾶ ὁ πατήρ vorkommt (Röm 8 15. Gal 4 6. Mk 14 36), die inbrünstigste Gebetsstimmung obwaltet.

P. hätte sich sehr ungehörig von der Gewohnheit beherrschen lassen. Die Annahme aber einer Begriffsverstärkung durch zwei gleichbedeutende Ausdrücke, lässt unerklärt, weshalb nicht, wie κύριε, κύριε u. dergl., πάτερ, πάτερ (vgl. Soph., O. C. 1101) gesagt ist, oder πάτερ ὁ πατὴρ ἡμῶν (vgl. κύριε ὁ κύριος ἡμῶν Ps 8 2). — Zum artikulirten Nominat. als Apposit. bei Vocat. vgl. Krüger § 45, 2, 7.

4 7*). Ὥστε) Schlussfolgerung aus 4 5 u. 6. *Daher bist du nicht mehr Knecht sondern Sohn.* — οὐκέτι) nicht mehr wie im vorchr. Zustande, wo du in der Knechtschaft der στοιχεῖα τοῦ κόσμου warest. — εἶ) Die Rede wird der individuellen Art der auf den Geistesbesitz begründeten christl. Erfahrung entsprechend immer individueller (4 5 ἀπολάβωμεν — 4 6 ἔστε — 4 7 εἶ, vgl. 5 26. 6 1), so dass nun jeder, nicht etwa bloss der heidnische (Hofm.), Leser einzeln angeredet wird. — εἶ δὲ υἱὸς, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ) *wenn du aber Sohn bist* (nicht Sklave, welcher seinen Herrn nicht beerbt), *so bist du auch Erbe*, als künftiger Eigenthümer des Mess. Heils, und zwar (nicht etwa durch's Gesetz, sondern) *durch Gott*, welcher dich durch die Annahme an Kindesstatt folgeweise auch zu seinem Erben gemacht hat. Ihm verdankst du dieses schliessliche, auf dem Wege der Kindschaft zu erlangende Heil. Dieses διὰ θεοῦ kann nicht mit auf υἱός gehen (Hofm.), so dass ἀλλ' alles Folg. in Einen Satz begreife. Mit εἶ δὲ beginnt ein neuer Satz. Sonst müsste P. etwa geschrieben haben: ἀλλ' υἱὸς, υἱὸς δὲ ὢν καὶ κληρονόμος**). Was den Schluss selbst εἶ δὲ υἱὸς, καὶ κληρονόμος (vgl. Röm 8 17) nach seiner rechtlichen Seite betrifft, so hat man gesagt, derselbe sei nicht auf das Jüd. Erbrecht gegründet (Grot.), nach welchem nur die ehelichen Söhne***), wenn solche vorhanden waren, und unter diesen der Erstgeborene zu zwiefachem Theile nach Dtn 21 17, in der Regel Intestat-Erben waren (s. Keil, Archäol. II § 142. Ew., Alterth., 238 f. Saalschütz, M. R., 820 f.), sondern speziell auf die Intestat-Erbfolge des Röm. Rechtes (Fritsche, Thol.,

---

*) Die aus dem entscheidend bezeugten Text κληρονόμος διὰ θεοῦ (bei ℵ*ABC* 17, f g, Vulg. Kopt. u. vielen Vätern) hervorgegangenen Lesarten διὰ θεόν (FG), θεοῦ (Arm. Aeth.), θεοῦ διὰ χριστὸν (ℵ^{c}C^{3}DKLP, Goth., Elz.), wie auch das blosse κληρονόμος (nach Meyer Schreibauslassung) sind nur Versuche den auffallenden Ausdruck der ursprüngl. Lesart zu ändern. — v. Man. streicht 4 7.

**) Mit Unrecht giebt Rück. dem Ap. Schuld, er sei mit εἶ δὲ υἱὸς, καὶ κληρ. von der richtigen Bahn der Gedanken abgewichen, da er 4 1 gleich von dem Begriffe κληρονόμος ausgegangen sei. Er ist ja 4 1 nicht schon vom Messianischen Begriffe κληρονόμος ausgegangen, sondern von dessen niederem Analogon im bürgerlichen Leben.

***) Prov. 17, 2 ist von Adoption keine Rede.

v. Heng. z. Röm 8 18, Mey.). Nach diesem waren nämlich Söhne und Töchter, sowol eheleibliche als Adoptiv-Kinder Intestat-Erben; und eben nur diese Bestimmung soll auf die hier gemeinten christl. Verhältnisse ihre Anwendung haben, da auch die Töchter von dem Erbe Gottes nicht ausgeschlossen und die Christen nach P. lediglich Adoptivkinder seien. Ersteres, das die Töchter betreffende, ist natürlich richtig (vgl. 3 28), liesse sich aber mit einer Beziehung auf das Jüd. Recht sehr gut durch die Bemerkung ausgleichen: Jure Hebr. filii tantum haeredes, sed sub illo nomine indicantur omnes fideles cujusque sint sexus (Grot.). Was aber den zweiten Punkt betrifft (der für Mey. allein entscheidend ist und zwar nicht nur gegen das Jüd. Recht, sondern auch gegen allgemein menschliche Erbrechte, an welche Wiesel. denkt) so ist es nicht richtig, dass P. bestimmt ein blosses Adoptivkindesverhältniss der Christen meint. Freilich tritt die spezifisch Johanneische Idee der göttlichen Zeugung der Gotteskinder bei P. nicht deutlich hervor und ist (wie Meyer bemerkt) auch keineswegs im Paulin. *πνεῦμα υἱοθεσίας* Röm 8 15 enthalten, vielmehr ist *υἱοθεσία* dort wol ebenso wie Gal 4 5 das durch Adoption begründete Sohnes- oder Kindesverhältniss, *πνεῦμα υἱοθ.* also der diesem zugehörige Geist, und die Aufnahme in das Kindesverhältniss geschieht nach P., der Geistesmittheilung vorangehend (vgl. Gal 4 6), durch die Rechtfertigung aus Gottes Gnade (vgl. Weiss b. Th. § 83, d). Die Kindschaft der Gläubigen ist demnach allerdings durch Adoption begründet. Nichts destoweniger aber geht der paul. Begriff der Söhne oder Kinder Gottes über den von blossen Adoptivkindern hinaus. Denn wenn der Gläubige durch den h. Geist erst dessen völlig gewiss wird, dass er ein Kind Gottes ist (4 5. Röm 8 16), so beruht das (wie auch Weiss, a. a. O. zugiebt) darauf, dass der Geist als Geist Gottes und seines Sohnes, ihn Gott so ähnlich macht, wie es zum rechten Begriff eines Kindes gehört, dem Vater ähnlich zu sein. Daraus folgt freilich »keineswegs, dass der Mensch — durch die Geisteswirkung zum Kinde Gottes gemacht wird« (Weiss), aber wol, dass durch sie in dem Kinde Gottes der vollere Begriff desselben verwirklicht wird, wie denn auch nach Röm 8 14 die Geisteswirkung jedenfalls zum vollen Wesen des Kindes Gottes nothwendig gehört*). Da nun gerade im Zusammenhange

*) Dasselbe ergiebt sich in Bezug auf den paul. Begriff der Kindschaft aus der Analogie des diesem V. 6. 26 und sonst (Röm 8 15) korrelaten Begriffs der Gesetzesknechtschaft, sowie seines Gegensatzes, der Gesetzesfreiheit. Die Beseitigung der Knechtschaft und die Herstellung der Freiheit ist nämlich nach P. zwar allgemein begründet durch Chr., und wird für den Einzelnen rechtlich hergestellt durch den Glauben, der

unserer Stelle die Gewissheit der Sohnschaft der Gläubigen auf die Aehnlichkeit mit Gott herstellende Geistesmittheilung begründet ist (4 6), so kann bei der weiteren Folgerung der Erbberechtigung nicht bestimmt an ein blosses Adoptivverhältniss gedacht sein, auf welches ja der Gedanke an eine Aehnlichkeit zwischen Vater und Sohn gar keine Anwendung findet. Danach ist es nicht gerade nothwendig, eine besondere Beziehung auf das röm. Erbrecht hier anzunehmen; vielmehr wird man die Folgerung *εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος* auch auf einen allgemein menschlichen Rechtsgrundsatz zurückführen können.

4 8—11. Gegenüber der durch Chr. eingetretenen Befreiung vom Gesetze weist P. auf den Rückfall der galat. Christen in den Dienst unvollkommener religiöser Anfangsgründe hin, in den sie durch ihre besorgnisserregende Beobachtung jüdischer Festzeiten hineingerathen.

4 8*). *Aber damals, da ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr den Göttern, die es von Natur nicht sind.* *Ἀλλά*) führt gegenüber dem im Vor. in Erinnerung gebrachten durch Chr. herbeigeführten Kindesrecht der Leser den Gegensatz ihres thatsächlich eingetretenen Rückfalls in den Stand der Knechtschaft ein. Dieser Gegensatz wird in dem Fragesatz 4 9 b ausgedrückt. Zur Vorbereitung des letzteren dient aber die Erinnerung der Leser an ihren vorchr. Zustand und an ihre Bekehrung 4 8 u. 9 a. — *τότε*) damals, erinnert die Leser an die vergangene Zeit, in welcher sie noch *δοῦλοι* 4 7 waren. — *οὐκ εἰδότες θεόν*) Ursache des folgenden *ἐδουλεύσατε*. In dem Nichtwissen von Gott, das nach Röm 1 18 ff. ein sittlich bedingtes und insofern verschuldetes ist, liegt das Grundwesen des Heidenthums, welchem die Leser zumeist angehört hatten, vgl. I Th

---

die Rechtfertigung ergreift (vgl. 3 24—26), aber vollkommen verwirklicht wird sie erst durch die Geistesmittheilung (Gal 5 18. II Kor 3 6. 16. 17, vgl. Weiss, b. Th. § 87, a). Hiermit muss die korrelate Verwirklichung der Kindschaft gleichen Schritt halten.

*) Nach entscheidender Beglaubigung ist zu lesen *φύσει μή* (ℵABCD* 17 Vulg., Pesch., Kopt., Goth., Väter) und nicht *μὴ φύσει* (Elz.). Nach Mey. ist gegen letztere Lesart auch »der innere Grund, dass man in *τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς* leicht die gänzl. Existenzlosigkeit der heidn. Götter finden könnte, was mehr zusagen musste, als unsere Lesart, welche den Göttern die Realität überhaupt lässt und ihnen nur die wirklich göttliche abspricht«. Allein dieser Sinn-Unterschied zwischen beiden Lesarten ist nicht begründet (s. z. 4 8). Man wollte wol den Gegensatz von *φύσει* gegen die Einbildung mehr hervorheben, indem man *μή* voranstellte, und weil man ohne dies *φύσει* für bedeutungslos hielt, wurde es zuweilen ausgelasssen, wie dies bei K. 117 d e codd. lat. bei Ambr., Ir. Victorin. Ambrosiast. geschehen ist.

4 5. Apg 17 23. 30 u. a. vgl. Weiss b. Th. § 69, b, c. — ἐδουλεύσατε) Der Aor. bezeichnet einfach den damaligen Sklavenzustand als einen vergangenen, ohne seine Zeitdauer oder Entwickelung in's Auge zu fassen. S. Kühn. II, 133 f. — τοῖς φύσει μὴ οὖσι θεοῖς) bedeutet wesentlich ganz dasselbe, als was die irrige Lesart ergeben würde: τοῖς μὴ φύσει οὖσι θεοῖς (den Göttern, welche es gleichwol nicht von Natur sind). Unbegründet ist die Meinung, durch ersteres werde den Göttern nothwendig eine andere als göttliche Realität zugeschrieben, während man in letzterem Ausdruck leicht die gänzliche Existenzlosigkeit habe finden können (Mey.). Vielmehr wird durch Beides, da φύσει jedenfalls zur Einbildung im Gegensatz steht, nur das Negative ausgesprochen, dass die Götter in Wirklichkeit nicht das sind, wofür man sie hält, Götter, nicht aber positiv gesagt, ob sie blosse Gebilde der Phantasie oder irgendwelche Realitäten seien. Aus I Kor 8 4. 10 19. 20 jedoch ergiebt sich, dass nach P. die von den Heiden angebeteten Idole blosse Wahngebilde seien, hinter denselben aber allerdings Realitäten, nämlich Dämonen von satanischem Charakter stehen (vgl. Heinrici zu I Kor 10 20). — Die Negation verneint subjektiv, von der Vorstellung des Ap. aus. Vgl. II Chron 13 9: ἐγένετο εἰς ἱερέα τῷ μὴ ὄντι θεῷ.

4 9*). Γνόντες θεόν) *nachdem ihr Gott erkannt habt* durch die Predigt des Ev. Die Meinung, εἰδότες bezeichne das mehr bloss äusserliche Wissen, dass Gott ist, γνόντες aber das innere wesentliche Erkennen (Olsh.), ergiebt sich als willkürlich erdacht, aus Stellen wie Joh 7 27. 8 55. II Kor 5 16. — μᾶλλον δέ) steigernd: *ja noch mehr*, wie Röm 8 34. II Mak 6 23, nicht »korrektiv« (Mey., vgl. Grimm z. Sap 8 19), wie Eph 4 28. 5 11. Sap 8 19, da durch das Folg. das Vor. nicht aufgehoben wird. Die Steigerung soll das folg. πῶς ἐπιστρέφετε etc. noch auffallender hervortreten lassen, nämlich nicht bloss als Abfall von der Erkenntniss Gottes, sondern vielmehr als schuldvollen Widerstreit gegen ihn. — γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ) *nachdem ihr erkannt worden seid von Gott.* Dies bezeichnet nicht den letzten Grund alles Heils (Weiss, b. Th. § 88, c. A. 7), insbesondere nicht die Erkenntniss der Menschen, die Gott seiner Berufung für fähig erachtete (Weiss), überhaupt nicht »die heilswirkende Erkenntniss, welche von Seiten Gottes den Menschen zugewendet wird, wenn er sich ihrer rettend annimmt« (Mey., vgl. Theoph., Calv.), worauf weder der Zusam-

*) Vor θέλετε wird δουλεῦσαι (ℵB Tisch. VIII, Treg. i. T., WH i. T.) und nicht δουλεύειν (ACDFGK etc., Elz., Tisch. VII, Treg. a. R., WH a. R., Zimm.) zu lesen sein, da jenes die besten Zeugen für sich hat und seine Aenderung in δουλεύειν sich daraus erklären lässt, dass man in den paulin. Schriften bei θέλειν den Infin. Praes. häufiger fand. — Weisse streicht die letzten Worte des V.

menhang noch die Analogie von I Kor 8 3. 13 12. II Tim 2 19. Mt 7 23 führt, auch nicht dasselbe, was vorher durch γνόντες τ. θ. ausgedrückt war (Luth., de W.), oder etwas, woraus das aktive γνώσκειν τὸν θεόν folgt (Wies.), sondern als Steigerung des γνόντες die von Gott ausgehende Anknüpfung eines gegenseitigen Bekanntschaftsverhältnisses zwischen ihm und den durch die Bekehrung ihm Angehörenden (II Tim 7 19), durch welche ihre Liebe und ihre vollkommene Erkenntniss begründet ist*) (vgl. Crem. s. v.). — πῶς »interrogatio admirabunda« (Beng.) wie 2 12, *wie wendet ihr wieder euch zurück zu den schwachen und armen Anfangsgründen, denen ihr noch einmal von vorn an dienen wollt?* — πάλιν) heisst nicht rückwärts (Fl., Hofm.), wie bei Homer (s. Duncan Lex. ed. Rost p. 886. Nägelsb. z. Ilias p. 34 ed. 3), wogegen zwar nicht der neutestam. Gebrauch überhaupt (Mey.) aber hier das folgende πάλιν ἄνωθεν ist, sondern iterum, und bezieht sich darauf, dass die Leser bereits früher unter den στοιχεῖα gestanden haben, nämlich zumeist als Heiden. Jetzt wenden sie sich zwar (ἐπιστρέφετε, Praes., wie 1 6) zu den Jüd. Satzungen; aber das heidn. und Jüd. Element (vgl. z. letzterem Hbr 7 18 f.) ist beides in der Kategorie der στοιχεῖα τοῦ κόσμου enthalten (s. z. 4 3); P. hat also logisch richtig πάλιν geschrieben, und es bedarf nicht der Annahme, die Leser seien vorher grossentheils Proselyten des Thores gewesen (Nösselt, opusc. I 293 ff., Mynster, kl. th. Schr. 76, Credn. Einl., Olsh.), wogegen 4 8 entscheidet: denn danach müssen sie der Masse nach vor ihrer Bekehrung reine Heiden gewesen sein, weil zwischen τότε und νῦν kein Mittel-

*) Wenn Mey. gegen Hofm., der das von Gott geforderte Verhalten als Bedingung seines Erkennens denkt, bemerkt, dies sei willkürlich und unrichtig deshalb, weil diejenigen, denen Gott sein gnädiges Erkennen zuwendet, ihm bereits vermöge seiner πρόγνωσις als die Crediturі bewusst und von ihm zum Heil verordnet seien, so ist gegen Mey. (wie gegen Weiss, JfdTh 1857, 74) geltend zu machen, dass dies göttliche γινώσκειν von dem προγινώσκειν (Röm 8 29 etc.) völlig verschieden ist. Den Wortsinn aber cognoscere hat man weder in approbare, amare (Grot. u. M.), noch in agnoscere suos (Wetst., Vat., Win., Rück., Ust., Sch., B.-Cr.) umzusetzen, noch im Sinne des hebr. Hophal zu fassen: zur Erkenntniss gebracht (Bez., Er. Schmidt, C. a Lap., Wolf, Nöss., Kopp., Fl.), auch ist nicht das Durchdrungensein mit der von Gott gewirkten Liebe daraus zu machen (Olsh.), welches erst auf das von Gott Erkanntwerden folgt, I Kor 8 3. Ganz unpaulinisch endlich hat man das sich Wiedererkennen des göttl. Geistes in uns (Matthies) und (Hilg.) das Bewusstsein der Identität des menschl. und des göttl. Wissens eingelegt. Zu dem sinnigen Wechsel des Aktivs und Passivs γνόντες, γνωσθέντες vgl. Phl 3 12. Vgl. Ignat. ad Magnes. interpol. 1: δι' οὗ (durch Christum) ἔγνωτε θεὸν, μᾶλλον δὲ ὑπ' αὐτοῦ ἐγνώσθητε. Aehnlich im Gegentheil ad Smyrn. 5: ὅν τινες ἀγνοοῦντες ἀρνοῦνται (abnegant), μᾶλλον δὲ ἠρνήθησαν (abnegati sunt) ὑπ' αὐτοῦ (von Christo).

zustand liegt*). — ἀσθενῆ κ. πτωχά) denn sie können nicht bewirken und verleihen, was Gott durch die Sendung seines Sohnes bewirkt und verliehen hat 4 5. Vgl. Röm 8 3. 10 12. Hbr 7 18. — πάλιν ἄνωθεν) (vgl. Sap 19 6) ist nicht reiner Pleonasmus, wie πάλιν ἐκ δευτέρου Mt 26 42, πάλιν αὖτις Hom. Il. α, 59 oder δεύτερον αὖτις Hom. Il. α, 513, sondern soll ein wiederholtes neues Anheben der Sache von vorne an bezeichnen (vgl. Lk 1 3; ἐκ νέας αὖθις ἀρχῆς Plut. solert. anim. p. 959; πάλιν ἐξ ἀρχῆς Barnab. ep. 16); als solches ist der Abfall zum Judaismus gemeint, nicht als eine zweite Bekehrung in pejus im Verhältniss zur christl. Bekehrung (Ritschl R. u. V.[2] II 251) sondern als ein neuer Anfang mit der Elementarreligion (4 3), der sie in heidnischer Form vor ihrer chr. Bekehrung unterworfen gewesen waren und der sie sich nun in jüdischer Form wieder unterwerfen wollen. — θέλετε) ihr wollet (vgl. 4 21), begehret diesmal freiwillig diese Knechtschaft, in der ihr früher unfreiwillig waret.

4 10, der für das eben Gesagte (ἐπιστρ.) thatsächliche Belege giebt, ist wol nicht als Frage zu fassen (Griesb., Kopp., Lachm., Tisch., Hilg., Mey.), sondern passender als vorwurfsvoller Ausruf: so weit verwirklicht ihr schon euer θέλειν! *Tage beobachtet ihr und Monate und Festzeiten und Jahre!* παρατηρ.) peinlich beobachten Jos. ant. III 5, 5 (παρ. τὰς ἑβδόμας), Dio Cass. 53, 10 im N. T. nur hier; der Begriff: abergläubisch (Win., Bretschn., Olsh.) liegt in παρά so wenig als: praeter fidem (Beng.). — ἡμέρας) Sabbathe, Fast- und Festtage. Vgl. Röm 14 5. 6. — μῆνας) bezieht sich wol nicht (geg. Mey.) auf vorzugsweise heilige Monate, nämlich den heiligen siebenten Monat Tisri und den vierten, fünften, siebenten und zehnten Monat, die durch besondere Fasten ausgezeichnet waren, sondern auf Neumonde. — καιρούς) מוֹעֲדִים, Lev 23 4, die heil. Festzeiten (Osterfest, Pfingsten, Laubhütten u. a.). — ἐνιαυ-

*) Nach Wies., Reithm., Ritschl (Rechtf. u. Vers. II[2] S. 251 Anm.) soll πάλιν auf die Bekehrung zu Chr. zurückweisen, so dass die Hinwendung zu den στοιχεῖα als eine zweite abermalige Bekehrung (ἐπιστρέφετε), nämlich in pejus, bezeichnet sei. Dies käme auf eine antiphrastische Ironie hinaus, ist aber wegen οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλ. θέλετε unmöglich, da hierin liegt, dass die Leser schon früher den στοιχεῖα gedient hatten; denn die Erklärung Wies.': »in denen ihr wieder von vorne an dienen wollt«, ist ebenso unnatürlich (da bei δουλείειν 4 8 und durchgängig der Dativ steht), als die Annahme Ritschl's, πάλιν ἄνωθεν beziehe sich nur auf δουλεύειν, nicht auf οἷς. Ueberdem muss, da πάλιν ἄν. hier jedenfalls auf den früheren religiös. Zustand der Leser zurückblickt, diese Beziehung auch dem vor. πάλιν zugeschrieben werden. Zu jener erkünstelten Erklärung hat nur die Annahme getrieben, dass στοιχεῖα allein das Gesetz bezeichne.

τούς) geht auf die Neujahrsfeste, nicht auf die Jubeljahre, welche wenigstens seit Salomo's Zeiten in Abgang gekommen waren (Ewald, Alterth. 501), aber auch nicht auf die Sabbathjahre (Mey. u. A.), welche überhaupt nur in Palästina und in den angrenzenden Gebieten, aber nicht einmal in allen Theilen des h. Landes mit gleicher Genauigkeit, beobachtet wurden (Mischna Schebiith VI, 1; IX, 2 vgl. A. Geiger, Lesestücke aus d. Mischna 75 f. 78 f. Zahn, Einl. i. N. T.) *). Aus uns. Stelle (zu welcher vgl. Kol 2 16 u. Philo de septenar. 286) ergiebt sich, inwieweit die judaist. Agitation bereits Erfolg gehabt hatte: die Jüd. Festgesetze als der dem früheren heidn. Kultus der Leser verwandteste Theil des Mos. Gesetzes waren eingeführt worden **). Dagegen die Beschneidung hatten sie noch nicht angenommen, sondern standen nur in Gefahr, dazu gebracht zu werden (5 2. 3. 12. 6 12. 13). Von Unterscheidung der Speisen aber (vgl. Kol a. a. O.), so weit dieselbe nicht von selbst in der Beobachtung der Tage u. s. w. lag, enthält der Brief überhaupt nichts ***).

4 11. Abschluss des Vor.: *Ich bin besorgt um euch, dass ich vergeblich für euch gearbeitet habe.* Φοβοῦμαι ὑμᾶς, μήπως etc.) nicht Attraktion (Win., Ust., Olsh., Hilg., Wies., Buttm.) †). Vielmehr ist φοβοῦμαι ὑμᾶς für sich, und μήπως etc. als nähere Bestimmung dazu zu nehmen: ich bin besorgt um euch, dass ich etwa u. s. w. (Blass 235, 1. Vgl. Plat. Phaedr. p. 239 D.: τοιοῦτον σῶμα οἱ φίλοι — — φοβοῦνται, Soph. O. R. 767: δέδοικ' ἐμαυτὸν — —, μὴ πολλ' ἄγαν εἰρημέν' ᾖ μοι ††). Nicht umsonst hat P. ὑμᾶς hinzugesetzt, sondern

---

*) Damit fällt vollends der Versuch Wieseler's (chron. Synopse 204 ff.), diese Stelle zur Datirung des Gal.-Br. zu benutzen mit Beziehung darauf, dass in die Zeit v. Herbst 54—55 n. Chr. ein jüd. Sabbathjahr gefallen sei.

**) Sehr willkürlich de W.: das Praes. bezeichne nicht die gegenwärtige Wirklichkeit, sondern nur die nothwendige Folge des ἐπιστρ. und δουλ. θέλετε als schon gegenwärtig gedacht.

***) Ust. (vgl. Rück.) meint, P. habe die Beschneidung und die Speisenunterscheidung deshalb nicht erwähnt, weil er die jetzige religiöse Verfassung der Leser als analog ihrem heidnischen Zustande habe darstellen wollen. Aber nach dem umfassenden Begriffe der στοιχεῖα τοῦ κόσμου würde auch die Erwähnung der Beschneidung und der Speisenunterschiede zu dem πάλιν ἄνωθεν keineswegs ungehörig gewesen sein. Ganz willkürlich Olsh.: die genannten Gebräuche ständen synekdochisch für alle.

†) Sonst müsste von μήπως etc. ὑμεῖς das Subjekt sein (Plat. Legg. 10 p. 886 A.: φοβοῦμαί γε τοὺς μοχθηροὺς — — μή πως ὑμῶν καταφρονήσωσιν. Phaedr. p. 232 C.: φοβούμενοι τοὺς μὲν οὐσίαν κεκτημένους, μὴ χρήμασιν αὐτοὺς ὑπερβάλωνται. Diod. Sic. 4, 10. Thuc. 4, 1, 1. Xen. Anab. 3, 5, 18. 7, 1, 2. Soph. Trach. 547), s. d. Stellen b. Win. 581 ff. Krüger, gr. Unters. III, 162 ff. Kühn. II, 611.

††) Analog ist die Ausdrucksweise auch im feindlichen Sinne, wie

im Bewusstsein, nicht darum besorgt zu sein, dass er etwa vergeblich sich abgemüht habe, sondern um die Leser selbst, um ihr Heil. — *εἰκῇ*) ohne Heilserfolg (4 11. I Kor 15 2), weil ihr im Abfalle vom chr. Glaubensleben, welches durch meine Arbeit bei euch hergestellt war, begriffen seid. — *κεκοπίακα*) Perf. indic.; denn dem Ap. schwebt der Gedanke vor, dass dieser Fall wirklich eingetreten sei. Vgl. 2 2. I Th 3 5. Herm. ad Eur. Med. 310. Elmsl., Win. § 56, 2, b. Blass 208. Stallb. ad Plat. Phaed. p. 84 E. — *εἰς ὑμᾶς*) für euch, *εἰς* bezeichnet die Beziehung der gehabten mühevollen Arbeit auf die Galater. Vgl. Röm 16 6. — Treffend Luth. (1524): »Lacrymas Pauli haec verba spirant«.

4 12—20*): P. bittet die galat. Christen zur evangel. Freiheit wieder zurückzukehren mit wehmüthigem Hinweis auf ihr früheres Liebesverhältniss zu ihm und dessen jetzige Störung durch die judaistischen Verführer, und drückt den Wunsch aus, in persönlichem Verkehr mit ihnen ihr Vertrauen wiederzugewinnen.

4 12**). Die nun eintretende Ermahnung ist innig liebevoll; (»subito — — *ἤθη καὶ πάθη*, argumenta conciliantia et moventia admovet«, Beng.). — *γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι κἀγὼ ὡς ὑμεῖς*) Diese Worte, die als Plagiat aus I Kor 4 16 anzusehen (Völt.) kein Grund ist, sind mehrfach zu vervollständigen. Das zu *κἀγὼ* (worüber vgl. zu I Kor 11 1) zu ergänzende Verbum ist nothwendig dem *γίνεσθε* zu entnehmen und muss eine zur Motivirung dieser Aufforderung dienende Thatsache bezeichnen, wird also nicht *ἤμην* (Chrys., Hier., Theodoret, Theoph., Vatabl., Er., Est., Seml., Matthies, B.-Cr.) oder *εἰμί* (Pel., Aug., Ambrostr., Rück., Olsh., Fl.), aber auch nicht *γίνομαι* (Hofm.), sondern *ἐγενόμην* (Mey.) oder *γέγονα* sein. Und da *γίνεσθαι ὥς τις* Jemandem in Bezug auf dessen dermaligen Zustand gleich oder ähnlich werden heisst (Mt 6 16. Röm 9 20. I Kor 4 13. 9 20. 22), so ist zu *ὡς ἐγώ* nicht *ἐγενόμην* (Win.), sondern *εἰμί* und zu *ὡς ὑμεῖς* nicht *ἐστέ* (Hier., Kopp., Matthies, Ust., Hilg.) oder *ἐγένεσθε* (Sch.) sondern *ἦτε* zu ergänzen. Es ist also zu erklären: *werdet wie ich (bin), denn auch ich (bin geworden) wie ihr (waret).* Die genauere Bedeutung dieses Satzes kann aber nur aus dem Zusammenhange bestimmt werden. Indem man nun

z. B. Xen. Hell. 2, 3, 18: *ἐφοβοῦντο τὸν Θηραμένην, μὴ συῤῥυείησαν πρὸς αὐτὸν οἱ πολῖται.* Thuc. 4, 8, 5: *τὴν δὲ νῆσον ταύτην φοβούμενοι, μὴ ἐξ αὐτῆς τὸν πόλεμον σφίσι ποιῶνται.*

*) Ueber 4 12—20 s. C. F. A. Fritzsche in Fritzschior. Opusc. p. 231 ff. Fr. Zimmer, Exegetische Probleme des Hebräer- u. Galaterbriefs 1882, S. 130—216.

**) Cram. will *οὐ μὲ ἠδικήσατε* lesen u. dies fragend fassen.

dafür das Folg. 4 13—20 benutzte, erhielt man den Sinn: liebet mich wie ich euch liebe (Luth., Bez., Calv., Grot., Cal., Wolf, Beng., Zach., Mor., Zimm.). Aber »werden« wäre ein unpassender Ausdruck für »lieben«; der aus dem Verhältniss der beiden Sätze sich ergebende Gedanke, dass die Leser dem P. zu Liebe etwas werden sollen, führt gerade garnicht darauf, dass dies werden selbst in der Liebe bestehen sollte; und die so kurzen und allgemein lautenden Sätze, in denen nicht etwa ὡς ἐγώ u. ὡς ὑμεῖς Bezeichnung des Geliebten als eines alter ego sein können (Bez., Grot.), würden völlig unverständlich hier eintreten, wenn sie nicht aus dem Vor. sich erklärten, was bei dieser Fassung nicht der Fall wäre. Denn dort ist nicht von Liebe die Rede, sondern es wird beklagt, dass die Leser in judaistische Gesetzesknechtschaft gerathen sind (4 8—11), von der P. sich und seines Gleichen befreit weiss (4 25). Danach kann der erste Satz nur den Sinn haben: werdet von der Gesetzesknechtschaft frei wie ich es bin*). So erklären auch die meisten Ausleger, aber mit verschiedener Fassung des zweiten Satzes. Ganz willkürlich ist nun jedenfalls dessen Sinnbestimmung: »weil auch ich ein einfacher Christ und eigentlich nicht mehr als ihr bin« (Ew.). Unrichtig ist auch die Erklärung: ich habe den Judaism. abgethan wie ihr es gethan hattet (Sch. vgl. Ros., Fl.): denn abgesehen von der irrigen Ergänzung ἐγένεσθε, würde dies Judenchristl. Leser und eigentlich eine spätere Bekehrung des P. als der Galater voraussetzen. Ebenso ist abzuweisen die Auslegung: denn auch ich war einst ein eifriger Anhänger des Judaism. wie ihr, habe mich aber umgeändert (Chrys., Theodoret, Theophyl., Er., Paraphr., Vatabl., Seml., Matthies u. A.). Das hiernach als Hauptmoment des Motivs hinzugedachte ἦμην (in dem Sinne: ich bin es nicht mehr) hätte, da sich aus dem Zusammenhange nur die Ergänzung ἐγενόμην ergiebt, wirklich geschrieben werden müssen. Wie aber P. geschrieben hat, motivirt er die Aufforderung an die Leser ihm gleich zu werden durch die Erinnerung daran, dass er auch ihnen gleich geworden ist. Danach kann entsprechend dem aus dem Zusammenhange sich erklärenden ersten Satze der zweite nur besagen: denn auch ich bin ungebunden an das jüd. Gesetz geworden wie ihr es gewesen seid, nämlich als ehemalige Heiden, als welche ja die Leser eben 4 8 charakterisirt waren. Dies ist aber nicht in dem Sinne zu nehmen: weil

*) Dass P. von den Lesern nicht verlangen kann, sie sollten wieder gesetzesfrei werden in derselben Weise wie sie es früher als Heiden waren, versteht sich von selbst, ist aber nicht gegen die obige Erklärung einzuwenden (Zimm.), da es sich ja nur um die Freiheit von der jüd. Gesetzesknechtschaft, vom Judaism., handelt.

auch ich, als ich euch das Ev. brachte, aus liebevoller Rücksicht gegen euch Heiden das Jüd. Wesen abthat (Hier., Er., Annot., C. a Lap., Est., Michael., Rück., Wiesel., im Wesentl. so auch Olsh., Ell., Reithm., Weiss, ähnlich Hofm.). P. kann nicht eine in seinem Berufe ausgeführte wechselnde Akkommodation an Gesetzesfreiheit sondern nur eine entscheidende grundsätzliche Annahme derselben meinen, dementsprechend, dass er von den Lesern nicht verlangt sich anderem Verhalten anzubequemen, sondern die Freiheit vom Gesetz als chr. Nothwendigkeit anzunehmen und so wirklich andere zu werden; daher es auch unpassend ist *γίνεσθε* wie ein im Praesens ergänztes *γίνομαι* in dem Sinne des Bezeigens und Gebahrens*) zu nehmen (Hofm.). Der richtige Sinn der Worte ist also vielmehr: denn auch ich, als ich das Judenth. verliess, bin dadurch euch damaligen Heiden gleich, selbst also wie ein Heide 2 14. Phl 3 7 geworden insofern, als auch ich ein für allemal innerlich frei gegenüber der Knechtschaft des jüd. Gesetzes wurde wie ihr es waret. (So auch Kopp., Win., Ust., Neand., Fr., de W., Hilg., Lightf., Ead., Phil., Lips., Dalm.). Dagegen ist weder einzuwenden (Wiesel.), dass dann *ὡς ὑμεῖς* von der Kategorie der Heiden gesagt wäre im Widerspruch mit der persönl. Haltung der Stelle; denn es bezeichnet vielmehr die Leser selbst insofern sie zu dieser Kategorie gehörten, noch auch, dass wegen des *καί* in dem Satze mit *ὅτι* das Thun, zu welchem die Leser ermahnt werden, als entsprechende Gegenleistung für ein apostol. Thun gedacht werde. Denn im Zusammenhange liegt nicht etwa nothwendig, dass das Freiwerden des P. von der Gesetzknechtschaft gleich den ehemals heidn. Lesern von ihm selbst sofort als ein den Lesern geleisteter Dienst gedacht wurde, sondern nur, dass es ihnen thatsächlich zu Gute gekommen ist, insofern nämlich darauf die ganze erfolgreiche Heidenmission des P. begründet war**). Das ist es, worauf P. seine Aufforderung gründet, zum Danke dafür ihm im Freiwerden vom Judaism. gleich zu werden. So gefasst entsprechen die Worte wie der sinnigen Art des Ap. und dem Zusammenhange mit dem Vor. so auch der Verbindung mit dem Folg. Von der Klage des P. über den Abfall der Leser zum Judaism. leiten

---

*) Dieser Gebrauch von *γίνεσθαι* im Sinne von se praestare ist sprachlich zulässig (s. Kühner ad Xen. Anab. 1, 7, 4), nicht aber den von Hofm. angezogenen Belegen gemäss, über welche vielmehr Dissen ad Dem. de cor. p. 239 f. das Richtige hat.

**) Mey. sagt, dass P. seinen einstigen Austritt aus dem Judenthum mit Recht als einen den Lesern als Heiden geleisteten Dienst darstellen konnte, weil er ja eben als Heidenbekehrer ausgetreten war, dagegen vgl. zu 1 16 S. 63.

sie durch die Mahnung, ihm zu Liebe davon wieder frei zu werden, die sofort in Bitte übergeht, vortrefflich über zu der Erinnerung an die früher so innige, dann so grundlos gestörte, Liebe der Leser zu ihm dem Ap. Dies Alles, auch das Folg. hat so sehr das Gepräge der Aechtheit, dass die Annahme 4 12 b sei von II Kor 7 2. 12 (Völt.) oder von I Kor 9 20. II Kor 7 12 abhängig (Steck) um so mehr abzuweisen ist. — ἀδελφοί, δέομαι ὑμῶν) Sprache der weich gewordenen, gerührten Liebe. Es ist nicht auf das Folg. zu beziehen (Luth., Zeg., Kopp. u. A.), worin ja nichts gebeten wird, sondern auf die vor. Aufforderung, um deren Gewährung er sie bitte. — οὐδέν με ἠδικήσατε) kann wol kaum mit dem Vor. in so unmittelbare Verbindung gebracht werden: »Wie solltet ihr mir diese Bitte nicht gewähren, da ihr mir nichts zu Leide gethan habet, also gewiss auch in diesem eben gebetenen Punkte mich nicht durch Unfolgsamkeit kränken werdet, wol aber wisset u. s. w.« (Mey.), was gezwungen erscheint. Vielmehr leiten die Worte die Erinnerung an das frühere Liebesverhältniss der Leser zu ihm ein, die im Ganzen (bis 4 16) offenbar dazu dienen soll, die Bitte: werdet mir gleich! zu unterstützen und zu motiviren. Dass eine Motivirung dafür schon in ὅτι ἐγὼ ὡς ὑμεῖς enthalten war, darf man nicht dagegen einwenden (Zimm. 162): denn die hierin enthaltene Erwartung des P., dass die Leser ihm zu Liebe sich ändern sollen, bedarf selbst noch der Motivirung durch Hinweis auf ihr früheres dazu berechtigendes Verhalten. Diesen Hinweis beginnt er aber mit dem negat. Ausdruck »ihr habt mir kein Unrecht gethan« mit Beziehung darauf, dass einerseits dazu die Umstände wol hätten Veranlassung geben können (4 13. 14 a), andererseits sie jetzt ihm ohne Veranlassung Unrecht thun (4 16). Zweifellos beziehen sich nämlich die Worte auf die Vergangenheit, die Zeit der ersten Verkündigung des Ev. durch P. unter den Galatern. Das ergiebt sich aus 4 13, wo nur das Gegentheil oder eine Erläuterung des Vor. eingeführt werden kann und dabei die Zeit der ersten Evangelisation Galatiens angegeben wird, (das betonte πρότερον aber nur eben hier nöthig und möglich war, also nicht, wie Zimmer S. 160 meint, gegen die Identität der Zeit von ἠδικήσατε und εὐηγγελ. beweisen kann), aus 4 14, wo die Aoriste ἐξουθενήσατε und ἐξεπτύσατε eine Parallele, das ἀλλὰ — ἐδέξασθέ με einen Gegensatz zu ἠδικήσατε bilden, und aus 4 16, wo dies gegenwärtige Verhältniss der Leser zu P. als fälschliche Beurtheilung desselben als ihres Feindes in Folge seiner Wahrhaftigkeit, also als ἀδικεῖν, bezeichnet ist. Das οὐδέν με ἠδικήσατε steht sonach nicht, was auch in sich ganz unwahrscheinlich ist, in der Bedeutung eines Perfekt. oder Praesens von einer bis in

die Gegenwart sich erstreckenden Handlung (so ausdrücklich Zimm.), sondern der Bedeutung des Aorist entsprechend von einer solchen Handlung, die früher stattgefunden, gegenwärtig aber aufgehört hat. Abzuweisen sind daher alle Auslegungen der Worte, welche sie als nicht auf die Zeit von 4 13, sondern auf die Gegenwart bezüglich oder noch für dieselbe gültig betrachten, mag man nun in ihnen eine beruhigende Versicherung sehen, dass die vorherige strenge Rede nicht aus Unwillen und Gereiztheit gegen die Leser geflossen sei (Chrys., Theophyl., Aug., Pel., Luth., Calv., Est., Win., Wind.), oder die Erklärung, dass P. die durch den Abfall der Leser ihm verursachte Kränkung als nicht geschehen betrachten wolle (Bez., Beng., Rück., Ew.) oder trotz des nur enklitischen *με* einen Gegensatz gegen eine thatsächliche Beleidigung eines Anderen (Grot.: »me privatim«, Rettig, StKr 1830, 109 f.: nicht mich, sondern Gott und Chr., Sch.: »nihil mihi nocuistis, vobis tantum«), oder ein Zeugniss des P. über das jetzige Benehmen der Leser auf Anlass eines Briefes der Galater an ihn (Hofm.), oder mit Bezug auf das, was er über sie gehört hatte (was Zimm. auch für möglich hält), dass sie ihm keine Ungebühr angethan haben, aber leider es damit gethan sein lassen (Hofm.), keine Beleidigung ihm zufügen aber Gleichgültigkeit und Abneigung gegen ihn hegen (Zimm.). Diese letzte Auslegung (von Hofm. u. Zimm.) ist genöthigt, die Bedeutung von *ἀδικεῖν*, welche auch den Abfall vom Ev. des P. (1 6) und seine Verdächtigung als Feind (4 16) umfassen kann, willkürlich zu beschränken (von »thätlichen Angriffen gegen seine Person«, Zimm.) und den Gedankenfortschritt durch Eintragungen zu verändern (s. z. 4 13). — Zu *ἀδικεῖν* mit Akkus. der Person und der Sache vgl. Apg 25 10. Phlm 18. Wolf Lept. p. 343. Kühner ad Xen. Anab. 1, 6, 7.

4 13. *οἴδατε δέ*) giebt, eingeführt durch das gewöhnliche zu einem verschiedenen Gedanken überleitende *δέ*, eine Erläuterung des Vor. durch Erinnerung an eine zur richtigen Beurtheilung desselben dienliche Thatsache: *Ihr wisst aber, dass ich wegen Schwachheit des Fleisches das frühere Mal euch das Ev. verkündete.* Die Aussage des P. nämlich, dass die Leser ihm kein Unrecht gethan hatten 4 12 b, wird erläutert durch den Hinweis darauf, dass die Umstände, unter denen P. ihnen zuerst das Ev. brachte, sie leicht dazu hätten veranlassen können, ihm Unrecht zu thun. Für diese Auffassung entscheidet der Umstand, dass die Ausdrücke *οἶδα δέ* (Röm 15 29), *οἴδαμεν δέ* (Röm 2 2. 3 19. 8 28. I Tim 1 8) *οἴδατε δέ* (Phl 4 15) bei P. ausnahmslos eine solche Erläuterung durch einen neuen Gesichtspunkt bringen. Daher ist abzuweisen die Meinung, dass hier der Gegensatz des vorherigen *οὐδέν με ἠδικ.* folge (Mey.

mit den M. vgl. schon Chrys.). Dagegen spricht auch, dass 4 14 b, wo erst ein Gegensatz gegen das Vor. folgt, nicht mehr von οἴδατε abhängig sein kann*). Unmöglich ist aber auch die Annahme eines (konträren) Gegensatzes gegen das vermeintlich vorangegangene Zugeständniss des P., von den Lesern gegenwärtig allerdings nicht gerade Ungebühr oder Beleidigung erfahren zu haben (Hofm., Zimm.). Zwar ist der Einwand dagegen, der angenommene starke Gegensatz würde durch ein μέν nach οὐδέν oder durch ἀλλά statt δέ markirt sein (Mey.), unrichtig (s. Zimm.). Aber bei jener Annahme muss man hier den Gegensatz entweder rein eintragen (Hofm.: wol aber ist es damit nicht gethan) oder aus 4 16 vorweg nehmen (Zimm.: aber euer ganzes Benehmen ist doch himmelweit von dem früheren verschieden). — δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός) kann sprachgemäss nur heissen: wegen Schwachheit des Fleisches (so auch die meisten Neueren**)), so dass erhellt, P. sei auf seiner ersten Reise durch Galatien Apg 16 6 leiblicher Schwäche halber genöthigt gewesen, daselbst zu verweilen, was eigentlich nicht in seinem Plane gelegen, und habe während dieses nothgedrungenen Aufenthaltes den Galatern das Ev. geprediget. Wie und wodurch er leidend gewesen, ob an natürlicher Krankheit (vgl. II Kor 12 7)***), oder von früherhin erlittenen Misshandlungen

*) Nicht aber ist dagegen einzuwenden, dass nach jener Fassung hier nicht ein relativer, konträrer Gegensatz (deutsch: wol aber), sondern ein ausschliessender, kontradiktorischer (deutsch: sondern, vielmehr) vorliegen würde. Denn δέ wird im N. T. mehrfach in letzterem Sinne gebraucht (Blass 261). Zimm.'s Meinung, dass dies bei P. nur geschehe, um das dem δέ vorangehende Wort scharf hervorzuheben, trifft, abgesehen von der zweifelhaften Stelle I Kor 14 2, jedenfalls auf I Kor 1 10. 4 4. 7 15 nicht zu.

**) Auch Beng. übersetzt richtig: propter infirmitatem, erklärt aber falsch: die Schwachheit sei zwar nicht causa praedicationis ipsius gewesen, aber »adjumentum, cur P. efficacius praedicaret, cum Galatae facilius rejicere posse viderentur«. Aehnlich, aber noch unrichtiger Sch., welcher ein acumen singulare darin findet, dass P. sage: »per ipsam aegritudinem carnis doctrinam divinam vobis tradidi«; denn dass P., obgleich krank, doch sehr eifrig gepredigt habe, sei von grossem Einflusse gewesen, desto erfolgreicher zu predigen. Hiebei ist Alles verfehlt; denn διά müsste mit Genit. stehen; das ipsam und der Gedanke des erfolgreich Predigens ist rein eingetragen, und das ganze vermeintliche Acumen wäre hier ganz ungehörig, wo P. die Leser an ihre ihm damals bewiesene Liebe erinnern will, nicht aber an die Wirksamkeit seiner Predigt.

***) In Bezug auf II Kor a. a. O. denken Holst. ZwTh 1861, 250 f., Ev. d. P. u. P. 85 u. Hofm. an epileptische Zerrüttungen im Blut- und Nervenleben, wie sie sich bei Visionären finden, dieselbe Meinung haben in Bezug auf uns. Stelle Lightf., Lips., Krenkel, Beiträge z. Aufhellung d. Gesch. d. Ap. P. 69; Rück., Sch. u. Lommler (s. z. 4 14) nehmen ein Augenleiden an, Ramsay, church 62 ff. denkt an einen Fieberanfall, Dr. med. Herzog, ev. Gemeindebl. f. Dekanatsbez. München 1898, 7 an

wegen des Ev. (vgl. Gal 6 17), wissen wir nicht. Die Erwähnung eines unfreiwilligen, vielmehr vorher unbeabsichtigten Wirkens unter den Galatern aber ist dem Zwecke des Ap. nicht entgegen (Einwand Rück.'s), sondern entsprechend, da die Liebe, welche ihn so herzlich und freudig aufnahm, um so grösser sein musste, je weniger sie auf der Pflicht der schuldigen Dankbarkeit für vorher schon den Empfängern zugedachte Wohlthat und für um ihretwillen eigens gemachte Bemühungen beruhte. Sprachlich unmöglich ist die Erklärung: unter leiblicher Schwachheit, was dann theils auf Verfolgungen und Leiden (Chrys., Luth., u. A.), theils auf das unscheinbare Auftreten (Calv.), theils auf Krankheit (Rück., Matthies, Olsh., Ew., vgl. b. Hieron.), theils gar auf Befangenheit und Verlegenheit wegen der fremden Verhältnisse (B.-Cr.) bezogen wird: so müsste διά mit Genit. stehen (s. Matthiae p. 1353. Fritzsche ad Rom. I p. 138); denn Ausdrücke wie διὰ δῶμα, διὰ νύκτα, διὰ στόμα, δι' ἀιθέρα etc., in welchen διά die Erstreckung durch bezeichnet, sind zwar nicht bloss dichterisch (Mey.), sondern finden sich in temporeller Bedeutung auch in der klass. Prosa (Xen. Anab. 1, 7, 6: διὰ χειμῶνα, vgl. Kühner II p. 419), aber können doch hier, da ἀσθεν. kein Zeitbegriff ist, die Uebersetzung: während einer leiblichen Schwachheit, nicht genügend sichern. Man müsste an den veranlassenden Zustand denken (wie in διὰ τοῦτο, διὰ πολλά etc.), was aber eben auf unsere Fassung zurückkäme. (Abzuweisen daher auch Grot.: »per varios casus, per mille pericula rerum perrexi, ut vos instituerem«). Im Text aber δι' ἀσθενείας zu konjiziren (van de Sande-Backhuysen, Balj., Steck, Cram.) ist unnöthig. Ganz verfehlt ist es, δι' ἀσθ. τῆς σαρκός auf die Schwäche der Galater zu beziehen, welcher sich P. anbequemt habe (Hieron., Est., Hug, Rettig a. a. O. 108 ff.). Um dies auszudrücken, hätte P. zu εὐηγγ. nothwendig eine Modalitätsbestimmung (mindestens ein οὕτως) zusetzen oder statt δι' ἀσθ. schreiben müssen κατ' ἀσθ.; überdies aber beweist ἐν τῇ σαρκί μου 4 14, dass P. die ἀσθένεια τῆς σαρκός von sich gemeint habe. — τὸ πρότερον) kann sowol heissen: früherhin, in früherer Zeit (Thuc. 1, 12, 2: τὴν νῦν Βοιωτίαν, πρότερον δὲ Καδμηΐδα γῆν καλουμένην, Isocr. de pace § 121 u. dazu Bremi) vom Standpunkt der Gegenwart aus, welche im Verhältniss zur Vergangenheit die spätere Zeit ist (Joh 6 62. 7 50. 9 8. II Kor 1 15. I Tim 1 13. I Pt 1 14. Hbr 10 32. LXX. Dtn 2 12. I Chr 9 2. I Mak 11 27), oder das erstere Mal, so

---

Neurasthenie. Zu den drei letzten Annahmen passt aber nicht recht der Umstand, dass nach Gal 4 14 offenbar die Leiden des P. seinen Anblick abstossend machte.

dass dasselbe Faktum (das Predigen) zweimal geschehen ist (Hbr 4 6. 7 27). Hier steht es nicht im ersteren Sinne (Ust. u. Fr.), sondern im letzteren (Luth.*) u. A. auch Lips., Weiss, Dalm., B.-Cr., de W., Wies., Hilg., Ew., Hofm., Holst., Wörn., Zimm., Phil.), so dass τὸ πρότερον eine zweite Anwesenheit des Ap. unter den Galatern voraussetzt. Denn hätte er bloss einmal unter ihnen gepredigt, so wäre ja τὸ πρότερον ein ganz müssiger Zusatz. Aber er setzt es hinzu, um eben ganz bestimmt seine erste Anwesenheit, bei welcher er die Gemeinden gründete (Apg 16 6) zu bezeichnen; bei seiner zweiten Anwesenheit (Apg 18 23) hatten sich leider die freudigen Erfahrungen, welche er τὸ πρότερον gemacht, nicht in solchem Maasse wiederholt; die Gemeinden waren vom Judaismus schon angesteckt. Vgl. Einl. § 2, 1. Gegen die Behauptung, in 4 18. 19 liege, dass P. vor der Abfassung des Briefs nur einmal bei den Galatern gewesen sei (Fr.), s. z. 4 19. Das τὸ πρότερον aber in Beziehung zur jetzigen schriftlichen Belehrung zu setzen (Grot., Keil Anal. IV, 2. 70), verbietet der ständige Gebrauch von εὐαγγ. für die mündliche Verkündigung.

4 14 **). Nicht vom vor. ὅτι abhängig (Mey., Weiss), was freilich der gewöhnlich angenommene Gegensatz zu οὐδέν με ἠδικ., welcher durch οἴδατε δὲ ὅτι eingeführt wird, logisch erforderlich machen würde, aber dann wäre bei dem Wechsel des Subjekts in den beiden von οἴδατε abhängigen Sätzen die Wiederholung von ὅτι nach καί hier nicht zu entbehren. Ueber die richtige Konstruktion s. nachher. — τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου etc.) ἐν τῇ σαρκί μου ist die nähere Bestimmung zu τὸν πειρασμ. ὑμῶν, angebend, woran die Leser eine Prüfung zu bestehen hatten, nämlich daran, dass P. damals in solcher Leibesschwachheit ihnen gepredigt hatte. (Vgl. Plat. Phil. p. 21 A.: ἐν σοὶ πειρώμεθα, an dir wollen wir die Probe machen. Hom. Il. τ, 384: πειρήθη — — ἐν ἔντεσι. Vgl. auch βασανίζεσθαι ἐν, Plat. Pol. 6 p. 503 A.) Daher bedurfte ἐν τῇ σαρκί des anknüpfenden Artikels nicht, da er vielmehr mit τὸν πειρασμὸν ὑμῶν zur Einheit des Be-

*) Die Aelteren, jam pridem (Vulg.) oder prius (Erasm., Beza, Calvin) oder antea (Castal.) übersetzend, erklären sich meist nicht näher, Luther: zum ersten Mal. Chrys., Theodoret., Theophyl. erklären τὸ πρότ. nicht.

) Nach entscheidenden Zeugen ist zu lesen τὸν πειρασμὸν ὑμῶν (ℵ*ABD*FG 17. 67 etc. Vulg., Kopt., Victorin, Ambrostr., Aug., Hieron., Sedul., dasselbe mit Hinzufügung von τόν findet sich bei C² und wie es scheint bei Orig.). Theilweise wurde aber ὑμῶν in μου τὸν (D^{bc}KL, Elz., Tisch. VII) oder in blosses τὸν (A^{c}C*? mehrer. Min., einig. Verss. u. Vätt.) verändert, da es bei der gewöhnlichen Fassung von πειρ. als Objekt von ἐξουθ. unverständlich werden musste. — Ohne Grund streicht Weisse ὡς Χρ. Ἰ.

griffs verschmolzen ist. S. z. 3 26. Die Sinnbestimmung aber von ἐν τῇ σαρκί μου fliesst aus δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός 4 13. — τ. πειρασμόν μου wird gewöhnlich (auch Mey.) als Objekt von ἐξουθ. gefasst. Allein der Gedanke, der sich dann ergäbe: ihr habt eure durch meine Leibesschwachheit hervorgerufene Probe nicht verächtlich behandelt und schimpflich abgewiesen, ist völlig sinnlos, wenn man darin nicht, was doch ganz unmöglich ist, die beiden Gedanken zugleich finden will: ihr seid eurer Probe nicht ausgewichen, und: ihr habt mich nicht schimpflich abgewiesen*). Noch unrichtiger ist die Behauptung, in οὐκ ἐξουθενήσατε liege der positive Gedanke: ihr habt die Versuchung gern auf euch genommen und frohen Muthes bestanden (Zimm.), denn ἐξουθενεῖν heisst nicht unwillig abweisen und feige unterliegen, sondern geringschätzig beurtheilen und behandeln. Man muss daher mit Lachm. und Buttmann (StKr 1860, 379) hinter ἐν τῇ σαρκί μου ein Kolon setzen, so dass καὶ τὸν πειρ. ὑμ. etc. mit von οἴδατε abhängt, und Objekt zu ἐξουθ. und ἐξεπτ. das folgende με ist. Der Einwand gegen diese Konstruktion, die fliessende Rede werde durch dieselbe unnöthig zerstückt (Mey.) ist nicht begründet, denn die Nothwendigkeit ist nachgewiesen, und die Rede in diesem Abschnitt ist gar nicht fliessend, sondern hat einen, aus der Gemüthsbewegung des Ap. erklärlichen, abrupten Charakter; 4 10—12 folgen vier ganz unverbundene Sätze auf einander. Eine asyndetische Anreihung eines Satzes mit Vorstellung von οὐκ fand sich schon 2 21. Es ist also zu übersetzen: *Ihr wisset, dass ich euch* etc. *und wie ihr an meinem Fleische auf die Probe gestellt wurdet: nicht verächtlich behandelt und nicht schimpflich abgewiesen, sondern wie einen Engel Gottes aufgenommen habt ihr mich, ja wie Chr. Jes.* — ἐξεπτύσατε) drückt bildlich und steigernd, die Vorstellung der Abweisung und Verwerfung mit Abscheu hinzuthuend, den Sinn von ἐξουθ. aus. Allerdings kommt ἐκπτύειν sonst nur in der eigentlichen Bedeutung ausspucken vor (Hom. Od. ε, 322. Aristoph. Vesp. 792. Anthol. Theodorid. 2. Apoll. Rhod. 4, 478), ein Uebergang zur bildlichen Bedeutung findet aber sich doch schon bei Plutarch de fort. vel virt. Alex. I p. 328, wo es in Bezug auf die Verwerfung gesunder philosophischer Lehren heisst: ὥσπερ χαλινὸν τὸν λόγον ἐκπτῦσαι. Und, da (abgesehen von denjenigen Compositis des gleichen

*) Eine Mischung dieser beiden Gedanken liegt wol auch in der Sinnangabe Mey.'s: »Dass ihr auf die Probe gestellt wurdet an meiner leibl. Schwäche — diese Probe habt ihr nicht verächtlich u. verabscheuend von euch gewiesen, sondern vielmehr auf eine so treffliche Weise euch derselben unterzogen, dass ihr wie einen Engel Gottes mich aufnehmet, wie Chr. J.«

Verbums, welche die andersartige Bedeutung anspucken in eigentl. und uneigentl. Gebrauche haben können, nämlich *κατα-πτύειν τινός*, *ἀποπτύειν*, *διαπτύειν*, *παραπτύειν τινά*) auch das Simplex *πτύειν* im eigentl. und im bildlichen Sinne (Soph. Ant. 649. 1217. Apok. Joh 3 16) ausspucken heissen kann, so hat es nicht den geringsten Anstand (gegen Zimm., Dalm.), *ἐκπτύειν* hier im metaphor. Sinne der mit Abscheu verbundenen Verwerfung und Ausstossung zu fassen (vgl. Weiss). Hier kann der Gebrauch von *ἐκπτύειν* statt *πτύειν* recht gut durch *ἐξουθ.* veranlasst sein, da P. es liebt die gleiche präposit. Zusammensetzung nachdrucksvoll zu wiederholen. (2 4. 13. Röm 2 18. 11 7 u. A.). Die intransitive Fassung: »ihr habt nicht ausgespieen, nämlich vor mir« (Zimm., Lips., Dalm.), würde eine nähere Bestimmung wie *τῷ προσώπῳ μου* erfordern*). — *ὡς Χρ. Ἰησ.*) asyndetisch in der bewegten Stimmung hinzutretende Klimax, noch mehr als *ὡς ἄγγελ. θεοῦ* (Hbr 1 4. Phl 2 10. Kol 1 16) die hohe Verehrung und Liebe darstellend, womit er von ihnen aufgenommen ward, und zwar als göttlicher Gesandter. Vgl. Mt 10 40. Joh 13 20**).

4 15***). Wo also ist eure Seligpreisung? Wo ist,

---

*) Krenkel a. a. O. u. Lips. bringen das *ἐκπτύειν* mit der Sitte des Alterthums, vor Epileptischen auszuspucken, in Verbindung; dieselbe passt aber nicht hierher, da dies Ausspucken den Zweck hatte, Ansteckung zu verhüten.

**) Meyer meint, die Vergleichung mit einem Engel und mit Chr. entspreche der geschichtl. Erinnerung, da P. auch bei den Galatern ohne Zweifel zunächst den Juden gepredigt habe. Aber die enge Verbindung u. St. mit 4 8 f. beweist, dass P. auch hier zu Heidenchr. spricht. Die Vergleichung ist daher von dem eigenen chr. Standpunkt des P. aus gedacht.

***) Hier ist zu lesen: *ποῦ οὖν ὁ. μ.* (ℵABCP 17. 67** Pesch., Aeth.; Euthal., Damasc., Lachm., Tisch. VIII, Treg., WH., Zimm., Weiss, Nestl., unterstützt auch durch die Lesart: *ποῦ οὖν ἔστιν*, est: f. Vulg., Kopt., Arm., Hieron.); die übrigen Varianten sind: *τίς οὖν ὁ. μ.* (L Heracl., Aeth., Theodoret in Handschr., Theophyl., Theod. Mops.) *τίς οὖν ἦν ὁ μ.* (DK Minusk. d e Goth., August., Ambrostr.) *ποῦ οὖν ἦν ὁ μ.* (g, vgl. FG: *ποῦ οὖν η ὁ μ.*) und *τίς οὖν ἐστιν* (115. Victorin). Mit den meisten neueren Exegeten meint Meyer, die zuerst angeführte Lesart werde durch die von Theodoret., Theophylakt., Oecum. wiederholte Erklärung (*τὸ οὖν τίς ἐνθαῦτα ἀντὶ τοῦ ποῦ ὁ μ.*) gar sehr als altes Interpretament verrathen, und will lesen: *τίς οὖν ὁ μ.*; allein dieses ist so schwach, und dagegen das *ποῦ οὖν* auch im Verhältniss zu den anderen Lesarten so stark bezeugt, dass man letzteres als ursprünglich betrachten muss, wenn es nicht unmöglich ist, daraus die Entstehung des *τίς οὖν* und der sonstigen Varianten abzuleiten. Dies ist aber keineswegs schwierig. Wahrscheinlich wurde zunächst aus *ΠΟΥΟΥΝ* durch Versehen ein *ΟΥ* ausgelassen und nun lag es sehr nahe, aus diesem *ΠΟΝ* zu machen: *ΤΙCΟΝ*, hierzu fügte man dann *ἦν* hinzu und erhielt so einen Wortlaut, der von dem ursprünglichen darum den Vorzug zu verdienen schien, weil zu jenem

wenn ihr nach dem Vor. euch einst so glücklich geschätzt habt mich aufzunehmen, demnach diese eure Glücklichpreisung geblieben? Bei euch ist davon jetzt nichts mehr zu entdecken*). — Der μακαρισμός (vgl. Röm 4 6. 9), wobei ὑμῶν Genit. subj. ist (vgl. Plat. Rep. p. 590 D.), nicht Genit. obj. (Matthias), da sich das Objekt von selbst versteht, geht darauf, dass sie sich selbst glücklich gepriesen hatten, nicht dass sie von P. und Anderen glücklich gepriesen wurden (Hier., Theodoret, Theophyl., Oec.) oder gar dass sie den Ap. glücklich priesen (Est., Lock., Mich.). S. das Folg. Gleich μακαριότης (Er., Luth., Pisc., Homb., Cal., vgl. Olsh.) ist das mit εὐδαιμονισμός gleiche Wort nie. — μαρτυρῶ γὰρ ὑμῖν etc.) *denn ich bezeuge euch, dass ihr, wenn es möglich gewesen wäre, eure Augen ausgerissen u. mir gegeben hättet.* Rechtfertigung des eben gesagten ὁ μακαρ. ὑμῶν. — τοὺς ὀφθαλμούς etc.) Bezeichnung der überschwenglichen Liebe, welche zu jedem Opfer bereit war. Solche sprichwörtliche Ausdrucksweisen, auf den hohen Werth und die Unentbehrlichkeit der Augen sich gründend (Prov 7 2. Ps 17 8. Zach 2 8. Mt 18 9 und vgl. Vulp. u. Doering ad Catull. 1, 3, 5), sind allen Sprachen gangbar. Um so willkürlicher ist die Annahme (von Lomler, Annal. d. ges. th. Lit. 1831, 276. Rück. u. Sch.), P. habe ein Augenübel gehabt (das von Loml. und Sch. aus der Blendung bei Damaskus, von Krenkel a. a. O. aus Epilepsie abgeleitet und mit dem σκόλοψ II Kor 12 7 identifizirt wird) und sage hier, die Galater würden ihm, wenn es möglich gewesen wäre, ihre gesunden Augen gegeben haben, während sich doch sonst keine Spur von einem Augenübel des Ap. findet. Dass beim Sinne der gewöhnl. Fassung P. hätte sagen müssen: wenn es nöthig gewesen ware (Rück., Sch.),

---

der folgende auf die Vergangenheit bezügliche Begründungssatz besser passte. Darauf wurde durch Vermischung der Texte theils ποῦ οὖν mit ἦν, theils τίς οὖν mit dem bereits mitunter zu ποῦ οὖν hinzugefügten ἐστιν verbunden. — ἄν vor ἐδώκατε (Elz. nach ℵcDcK) ist nach ℵ*ABCD*FG zu tilgen, es ist grammat. Zusatz.

*) Bei der (von Mey. u. A. bevorzugten) Lesart τίς οὖν wäre am besten zu erklären: von welcher Beschaffenheit also war eure Glücklichpreisung? d. h. sie ist offenbar nur eine aufwallende, flüchtige und wetterwendische Erregung gewesen (Mey. mit Fr., de W., Holst., Phil.). Aber τίς ist für diesen Gedanken zu unbestimmt. Andere erklären: worauf gründete sich eure Glücklichpreisung? weshalb preiset ihr euch so glücklich? (Beng., Kopp., Win., Sch., Matthies). So wäre qualis in dem besonderen Sinne zu fassen: wie motivirt, was aber der Kontext bestimmt an die Hand geben müsste. Noch Andere (wie Er., Luth., Bez., Pisc., Cal., Wolf, B.-Cr., Hilg., Reich., Wies.): wie gross (vgl. Eph 1 18) war also eure Glücklichpreisung! wie sehr glücklich prieset ihr euch! Allein dann fehlte dem ὥστε 4 16 seine logische Beziehung. Auch enthielten ja die Worte nur einen entbehrlichen und matten Ausruf.

ist unrichtig, da in jedem Falle ja die Sache nur eine vorgestellte, in der That aber praktisch unthunliche war. Zudem drückt εἰ δυνατόν die aufopfernde Liebe noch weit stärker aus. — ἐξορύξ.) das ständige Wort vom Exstirpiren der Augen. S. Jud 16 21. I Sam 11 2. Herod. 8, 116. Jos. Antt. VI 5, 1. Wetst. z. St. — ἐδώκατέ μοι) nämlich als Eigenthum, wie ein Liebespfand der opferfreudigsten Selbsthingabe, nicht zum Gebrauch (Hofm. nach Aelt.), was, wenn man nicht von einem Augenleiden des Ap. erklärt, zu einer monströsen Vorstellung führt. Ohne ἄν (s. d. krit. Anm.) drückt es die Sache als zweifelloser aus, indem von der im Vordersatze enthaltenen Bedingung rhetorisch abgesehen wird*).

4 16. Ὥστε etc.) dies ist nicht Antwort auf die Frage 4 15 a (Holst. in Verbind. mit der unricht. Lesart τίς ὁ μακ.), nicht ein durch τε als Konjunktion in ὥστε dem vor. angeschlossener zweiter Satz (Hofm.²: und jetzt ist es so geworden u. s. w.), denn die dafür erforderliche Gleichartigkeit beider Sätze (Bäuml., gr. Part. 214) findet hier nicht statt, es kann auch nicht bedeuten: daher, d. h. aus keinem anderen Grunde als weil ihr euch um meinetwillen so glücklich prieset —, bin ich nach der Darstellung der Irrlehrer euer Feind geworden (Wies.): denn ὥστε heisst nicht: aus diesem Beweggrunde. Sondern ὥστε sonach leitet eine Folgerung aus dem Vor. ein. Nicht aber, dass die Gal. den P. für ihren Feind hielten, wird aus dem Vor. gefolgert (Mey.: thatsächliches Verhältniss, welches nach Maassgabe mit jener schmerzl. Frage beklagten Erkaltetseins der 4 14. 15 b geschilderten hingebenden Liebe an deren Stelle getreten sein u. stattfinden müsse, vgl. Weiss). Denn daraus, dass die Gal. sich nicht mehr glücklich priesen P. aufzunehmen 4 15, war noch nicht gerade das äusserste Gegentheil zu schliessen, dass sie ihn jetzt als ihren Feind betrachteten. Und letzteres war vielmehr dem P. aus den Nachrichten über die Erfolge der judaist. Agitation gewiss. Vielmehr enthält der V. die Folgerung aus dem Verschwinden der einst so innigen Liebe der Leser zu P. auf den Grund dieser Veränderung**).

---

*) S. Herm. ad Soph. El. 902 de part. ἄν p. 70 ff. Bremi ad Lys. Exc. IV p. 439 f. Stallb. ad Plat. Symp. p. 198 C. Buttm. in d. Stud. u. Krit. 1858 p. 490. Gut aber Ellendt Lex. Soph. I p. 125: »Sed cavendum, ne in discrimine utriusque generis, quod pertenue est, constituendo argutemur«.

**) ὥστε mit folg. Indikativ steht von einem nicht bloss gedachten, sondern wirklichen Thatbestand oder Ereigniss, daher es nicht angemessen ist, nach γέγονα (Matthies, der das Weitere als Ausruf nimmt: ein Feind, der euch die Wahrheit sagte!) oder nach ὑμῖν (Zimm.) ein Fragezeichen zu setzen, bezeichnet aber wie bei P. in der Regel so auch hier das betreffende Faktum nicht als die thatsächliche, sondern als die logische

Die Worte enthalten einen tief wehmüthigen Ausruf: *Sonach bin ich* (in euren Augen) *euer Feind geworden* (lediglich) *dadurch, dass ich euch die Wahrheit sagte!* — ἐχθρὸς ὑμῶν) heisst nicht, was dem Zusammenhange nach auch wol passen würde, passivisch: euch verhasst (de W., Wind., u. Aelt.); denn diese Bedeutung hat ἐχθρός seit Homer nur mit Dativ (Xen. Cyrop. 5, 4, 50. Dem. 241, 12. 245, 16. Lucian. Sacrif. 1. Herodian. 3, 10, 6), welcher entweder dabeisteht oder zuzudenken ist (Röm 5 10. 11 28. Kol 1 21). Vielmehr heisst es, wie das substantivische ἐχθρός mit Genit. immer (Dem. 439, 19. 1121, 12. Xen. Anab. 3, 2, 5. de venat. 13, 12. Soph. Aj. 554), auch im N.T. durchgängig (Röm 12 20), aktivisch: euer Feind, jedoch so, dass es nach dem veränderten, durch die Judaisten beeinflussten, Urtheil der Leser gemeint ist. — γέγονα) Fraglich ist, auf welche Zeit dieses Gewordensein, welches durch das Perf. als fortdauernd bezeichnet ist, sich bezieht. Durch den jetzigen Brief (Hier., Luth., Kopp., Fl. u. A.) ist es nicht geschehen, denn die Galater hatten ihn ja noch nicht gelesen; bei der ersten Anwesenheit auch nicht, denn damals hatte er nur überschwengliche Liebe gefunden; also bei der zweiten Anwesenheit (Apg 18 23), wo P. die Gemeinden schon zum Judaism. geneigt fand und sie der Wahrheit gemäss nicht loben konnte (denn nur ἐπαινέτης τοῦ δικαίου ἀληθεύει, Plat. Pol. 9 p. 589 C.), sondern ihre Verirrungen rügen musste. — ἀληθεύων ὑμῖν) Das Part. Praes. bezeichnet in Verbindung mit einem temp. praeterit. nicht Gegenwärtiges oder regelmässig Geschehendes (Mey.: dadurch, dass es meine Sache ist, die Wahrheit euch zu sagen), sondern vertritt das Imperf. (Win. Gr. § 45, 1); ἀληθ. bezieht sich also auf dieselbe vergangene Zeit zurück wie γέγονα. Zur Sache vgl. Terent. Andr. 1, 1, 40: veritas odium parit, u. Lucian. Abdic. 7: ὀργίζονται ἅπαντες τοῖς μετὰ παῤῥησίας τ' ἀληθῆ λέγουσι. Zu ἀληθεύειν, d. Wahrheit sagen, vgl. Eph 4 15.

4 17 *). Das dem ἀληθεύων ὑμῖν ganz entgegengesetzte

Folge im Sinne von οὖν (vgl. Kühn. II 1013), welche Bedeutung von ὥστε Hofm. ohne Grund in Abrede stellt.

*) ἡμᾶς nach ἐκκλεῖσαι (Elz. nach sehr wenigen Minuskeln) ist eine (durch Beza in den Text gekommene) unnöthige Konjektur für das sonst allein bezeugte ὑμᾶς. — Für ἐκκλεῖσαι las Syr. (includere): ἐγκλεῖσαι ebenso Fr., Michels, Cram. Dies hiesse: einschliessen wollen sie euch in ihren Kreis. Der Sache nach käme derselbe Sinn heraus wie bei ἐκκλεῖσαι, nur von verschiedenem Standpunkte aus. Mit Fritzsche ἐγκλ. auf legis Mos. carcerem zu beziehen, läge nicht im Kontexte. Doch die ganze Lesart ist so schwach bezeugt, dass sie nur als ein alter Schreibfehler zu betrachten ist — ζηλῶτε (Fritzsche nur nach 113. 219 **) für ζηλοῦτε ist grammat. Korrektur. — Weisse streicht den V., Man. den letzten Theil desselben, Michels. liest: ἵνα τί αὐτοὺς ζηλοῦτε;

selbstsüchtige Verfahren der Judaist. Lehrer (1 7), deren Nichtnennung ganz dem gereizten Affekte entspricht (»nam solemus suppresso nomine de iis loqui, quos nominare piget ac taedet«, Calv.). Dieselbe daraus zu erklären, dass P. nur die Sache bekämpft (Zimm.), widerspricht der gerade ganz persönlichen Polemik dieser Stelle. — ζηλοῦσιν ὑμᾶς) *sie beeifern sich um euch* d. h. sie bemühen sich angelegentlich, euch für sich zu gewinnen, eure Gunst zu erwerben. (Richtig so Er., Cast. u. die meisten Neu.) Zwar kann ζηλοῦν τινά Verschiedenes bedeuten: 1) sich um Jemandes Gunst beeifern (Prov 23 17. 24 1); 2) auf Jem. eifersüchtig sein (Num 5 14. Sir 9 1. II Kor 11 2); 3) beneiden (Gen 26 14. 30 1. 37 11. Apg 7 9). 4) wetteifernd nachahmen (nur in der Profangräc.). Aber nur die erste dieser Bedeutungen, die auch dem Gegensatze gegen das ἀληθεύειν des P. gut entspricht, ist zugleich im ff. ἵνα αὐτοὺς ζηλ. anwendbar, während die anderen Bedeutungen dort, und darum auch hier, unpassend sind. Ausgeschlossen sind somit die Erklärungen: sie sind eifersüchtig auf euch (Calv., Bez., Rück., die zum Theil ohne Andeutung im Kontext an das Bild von Brautwerbern denken), sie beneiden euch, sind voll missgünstigen Eifers auf eure Freiheit (Ambr., Hier., Theodoret., Kopp., Reithm.), sie wetteifern mit euch (Chrys., Theophyl., Borg.). Die faktitive Erklärung: sie setzen euch in Eifer (Matthias), hat den Sprachgebrauch wider sich, welcher nur für παραζηλόω in diesem Sinne ist, aber nicht für das Simplex. — οὐ καλῶς) *nicht auf* sittlich *schöne*, ehrenhafte *Weise*, wie der Fall wäre, wenn es zu eurem wahren Besten geschähe. — ἐκκλεῖσαι) *ausschliessen*, absperren *wollen sie euch*; darin liegt die Schlechtigkeit ihres ζῆλος. Dabei ist die Frage: wovon ausschliessen? nicht abzuweisen (Hofm.) und die Antwort ergiebt sich aus dem folg. gegensätzlichen αὐτούς; also nicht: von der rechten Erkenntniss (Sch. vgl. Hilg.), von der chr. Freiheit (Er. C. a Lap.), a Christo et fiducia ejus (Luth. 1519), v. d. Reiche der Wahrheit (Matthies vgl. Ew.), vom Himmelreich (Wies., Reithm.), vom Heil im Glauben (Matthias), alle dergl. Gedanken hätten einer näheren Bestimmung bedurft; am wenigsten: a familiaritate sua (Koppe). Vielmehr: von allen Anderen, um deren Gunst sie sich sonst bemühen könnten (vgl. Zimm., Dalm.), also besonders von anderen Lehrern, die nicht zu ihrer Clique gehören. Diese anderen Lehrer sind natürlich die antijudaistischen, also P. selbst und die Pauliner; aber bloss an P. zu denken (Luth., Calv., Grot., Beng., Kypk., Mich., Rück., Win., Olsh., Reiche u. A.), ist in so fern weniger annehmbar, als schon an sich der Begriff von ἐκκλεῖσαι am natürlichsten auf eine Mehrheit, auf eine Gesellschaft hinweist. Da das folg.

αὐτούς auf die Irrlehrer als Lehrer geht, so ist auch weder zu denken: von der Christenheit (Borg., Fl., Weiss, vgl. Lips.) noch: von allen anders denkenden Christen (Sch. vgl. Hilg.); ganz willkürlich sind die Ergänzungen: von dem Zustande der rechten Erkenntniss. — ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε) Da ζηλοῦτε nach korrekter Formation nicht Futur. atticum (Jath.)*), sondern nur Indicat. Praesent. sein kann, ein solcher aber, wenn ein Präsens vorausgeht, in der guten Gräcität nicht in einem Absichtssatze stehen kann, so hat man es für sprachliche Nothwendigkeit gehalten, ἵνα als Ortspartikel »wo« zu fassen (Mey., Matthias); demnach sollen die Worte heissen: »bei welcher Lage der Dinge ihr euch dann um sie beeifert« (Mey. [4]), oder: »aussperren wollen sie euch dahin, wo ihr euch um sie beeifert, nämlich in Judaistische Kreise, in denen sie selbst es sind, welche von euch umeifert werden, deren Gunst ihr zu suchen habet« (Mey. [5]). Aber dagegen entscheidet, dass ἵνα sich in LXX. u. N. T. niemals als Ortspartikel findet und dass hier ebenso wie I Kor 4 6, wo ἵνα gleichfalls mit Indik. Praes. steht, ein befriedigender Sinn sich nur bei finaler Fassung der Partikel ergiebt. Man hat also letztere Fassung festzuhalten und zu übersetzen: *damit ihr euch um sie beeifert.* Das ζηλοῦτε aber muss man, da die Annahme einer inkorrekten Konjunktivbildung (Rück., Matthies, Zimm., Blass 47, Weiss, Dalm.) ebensowenig begründet erscheint als die Vermuthung, dass das kontrahirte Praesens wegen der circumflectirten Endsilbe das Futurum vertrete (Buttm. N. Gr. 202, Lips.), oder dass ein Versehen der Abschreiber vorliege (Sch.), auf Inkorrektheit der späteren griech. Vulgärsprache zurückführen (mit Win. Gr. § 41, 1 c., Olsh., Hilg., Wiesel., Hofm., Reithm. u. M.)**).

4 18***). Dem unredlichen Bemühen der Judaisten die

---

*) s. Winer § 13, 1, c. Buttm. p. 33. Thuc. 2, 8, 3 u. 3, 58, 4 sind ἐλευθεροῦσι und ἐρημοῦτε Praesentia, s. Krüger z. dd. Stt.

**) Vgl. Barnab. 7 (ἵνα — δεῖ). Ignat. Eph. 4. Mit Unrecht aber beruft sich Hilgenf. für ἵνα »damit« mit Indicat. auf Clem., Hom. 11, 16: ἵνα μηδὲν τῶν προσκυνουμένων ὑπῆρχεν, da in dieser Stelle das ganz gewöhnliche ἵνα, ut, mit Indicat. Praeteriti steht, »quod tum fit, quando ponitur aliquid, quod erat futurum, si aliud quid factum esset, sed jam non est factum«, Klotz ad Devar. p. 630 f. Herm. ad Viger. p. 850 f. Kühner II § 778.

***) ζηλοῦσθε bei ℵB 17 etc. Vulg., Hier., Ambrst., Damasc., Michels., Cram. ist jedenfalls alter durch den Itacismus veranlasster Fehler für ζηλοῦσθαι. Fraglich ist aber, ob vor letzterem τό zu lesen ist (Elz., Tisch. VII. nach DFGKLP den meisten Min., Chrys., Theodoret.) oder nicht (so Lachm., Tisch. VIII., Treg., WH. nach AC 109, Ambr., Aug., Kopt., Heracl., Arm., Aeth., Goth. und den Autoritäten, welche ζηλοῦσθε haben). Mey. will τό festhalten indem er annimmt, dass ζηλοῦσθε den Untergang des Artikels nach sich zog und derselbe auch bei Wiederher-

Galater zu gewinnen, stellt P. sein eigenes rechtes gegenüber: *Gut aber ist es Gegenstand eifriger Bemühung zu sein im Guten, und zwar nicht nur, wenn ich bei euch persönlich anwesend bin.* καλόν) bedeutet hier nicht sowol löblich als vielmehr heilsam, förderlich, welche Bedeutnng es in impersonellem Gebrauch mit dem Infinitiv im N. T. zwar nicht überall (Zimm. vgl. dagegen Mk 7 27. Röm 14 21 als Gegensatz zu κακόν) aber gewöhnlich hat. ζηλοῦσθαι als Medium zu fassen, dem Sinne nach gleich dem Aktiv (die meist. Aelt., Olsh., Jath., Matthias unter sehr verschiedenen Sinnbestimmungen*)), geht nicht an, da das Medium sich sonst nirgends findet, und kein Grund vorliegt, weswegen P. dasselbe hier statt des vorher gebrauchten Aktivs gewählt hätte. Man muss also ζηλοῦσθαι als Passiv nehmen, dann aber nicht impersonell (Win., Fr., Wies., Mey., Zöckl., Dalm.): »Gut aber ist das Geeifertwerden in Gutem immerdar, d. h. gut aber ist es, wenn eifriges Streben in einer guten Sache immerfort angewendet wird« (Mey.). Um diesen Sinn herzustellen würde der Infinitiv des Aktivs gebraucht sein und nicht der Infinitiv des Passivs, welcher in impersoneller Bedeutung nicht nachweisbar ist und den Ausdruck nicht allgemeiner machen würde (Dalm.). Fasst man aber ζηλοῦσθαι

---

stellung des richtigen ζηλοῦσθαι verloren blieb. Aber da die Aenderung in ζηλοῦσθε leichter eintreten konnte, wenn kein Artikel dabei stand, so ist das ungenügend bezeugte τό zu tilgen und anzunehmen, dass es später zur Sicherung des wiederhergestellten Infinitivs oder zur Hervorhebung des Sinnes (Zimmer, Exeg. Probl. 192) einkam.

*) Er. Par.: »Vidistis me legis ceremonias negligere, nihil praedicare praeter Christum, aemulabamini praesentem. Si id rectum erat, cur nunc absente me vultis alios aemulare in iis, quae recta non sunt?« Luth. 1524: »Bonum quidem est aemulari et imitari alios, sed hoc praestate in re bona semper, nunquam in mala, non tantum me praesente, sed etiam absente«. Vgl. Calv.: »imitari vel eniti ad alterius virtutem«. Beng.: »At noster amor longe est alius; vos enim bonam ob causam non ad tempus, sed semper, non solum praesens, sed etiam absens absentes vehementissime complector«. Locke ἐν καλῷ mascul.: »Vos amabatis me praesentem tanquam bonum, fas itaque est idem facere in absentem«. Bengel: »Zelo zelum accendere, zelare inter se«. Mor.: »Laudabile autem est, sectari praeceptorem in re bona semper, neque solum etc.«, also wesentlich wie Er. Andere anders. Olsh.: P. wolle bemerklich machen, dass er den Eifer der Gal. an sich sehr löblich finde und gewiss nicht dämpfen wolle, und sage deshalb, das Eifern sei gut, wenn es um des Guten willen geschehe und anhaltend sei, nicht bloss in seiner Gegenwart, sondern auch in seiner Abwesenheit. So schon Calov. u. m. A. Aehnlich Matthias seiner faktitiven Fassung von ζηλοῦν 4 17 entsprechend. — Dagegen hat der sprachgelehrte Grot. offenbar passivisch gefasst: »Rectum erat, ut semper operam daretis, ut ego a vobis amari expeterem; est enim hoc amari honestum«. Auch Michael. (vgl. Er. Schmid): »es ist gut, wenn sich Andere um uns bewerben«. Beide Fassungen kommen der von Ust. sehr nahe.

richtig als personelles Passiv, so ist nicht P. selbst als Gegenstand desselben zu denken (Sch., Ust., Reich., Hofm.). Dagegen darf man freilich nicht einwenden, dass *με* zu *ζηλοῦσθαι* gesetzt sein müsste (Mey., Ead.): denn der Satz will jedenfalls zunächst als allgemeine Sentenz gefasst sein, die dann auch auf die vorliegenden Verhältnisse ihre Anwendung findet. Wol aber entscheidet dagegen und für eine andere Erklärung der Umstand, dass der Satz *καλὸν δὲ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ* nicht dem *ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε*, sondern dem *ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς* gegenübersteht, wie das dem *καλῶς* entsprechende *καλόν — ἐν καλῷ* beweist: denn daraus folgt nothwendig, dass auch in 4 18 die Galat. Christen nicht wie in *ζηλοῦτε* als Subjekt, sondern wie in *ζηλοῦσιν ὑμᾶς* als Objekt des *ζηλοῦσ.* zu denken sind (vgl. Chrys., Theodoret., Theophyl., Kopp., Rück., de W., Ew.). Dann ist aber *ζηλοῦσθαι* in einem der richtigen Erklärung des Aktivs 4 17 entsprechenden Sinne zu fassen, also nicht invidiose tractari (Kopp.), mit Neid verfolgt werden (Rück.), aber auch nicht Gegenstand der Beeiferung sein im Guten d. h. um seiner Eigenschaften und Vorzüge willen bewundert, geliebt, gesucht werden (de W.*)), oder Gegenstand eifriger Liebe sein in dem Sinne von liebenswürdig sein (Ew.), sondern umworben werden, Gegenstand eifriger Bemühung sein. Und als Subjekt des Umwerbens ist in der besonderen Anwendung des zunächst allgemein geltenden Satzes P. zu denken (vgl. Lips., Weiss), was durch den Gegensatz gegen *ζηλοῦσιν ὑμᾶς* und durch das Folg. *καὶ μὴ μόνον* etc. gefordert wird (geg. Dalm.). Der Sinn des Verses ist also: Während jene Judaisten euch nicht auf gute Weise umwerben, ist es gut, dass man umworben wird in Gutem, mithin auch, dass ihr von mir umworben werdet in Gutem zu aller Zeit und nicht bloss während meiner Anwesenheit bei euch durch persönliche Wirksamkeit, sondern auch gegenwärtig aus der Ferne durch meine Gebete zu Gott wie durch meine Warnungen, Belehrungen, Bitten an euch in diesem Briefe. — *ἐν καλῷ* kann nicht so viel wie *καλῶς* bedeuten (Zimm.**) und bezeichnet auch nicht den Gegenstand des *ζη-*

*) Theophyl. (vgl. auch Chrys. u. Theodoret) hat offenbar wesentlich so wie de W. gefasst: *τοῦτο αἰνίττεται, ὡς ἄρα ζηλωτοὶ ἦσαν πᾶσιν ἐπὶ τῇ τελειότητι.* Sprachlich tadellos. Vgl. Xen. Mem. 2, 1, 19: *ἐπαινομένους κ. ζηλουμένους ὑπὸ τῶν ἄλλων.* Sympos. 4, 45. Hiero 1, 9. Eur. Alc. 903. Soph. El. 1016. Aesch. Pers. 698. Plat. Gorg. p. 473 C.: *ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος.* S. überh. Blomf. Gloss. Aesch. Prom. 338. Pierson ad Moer. p. 169.

**) Das adverbielle *ἐν καλῷ* passlich (s. Sturz, Lex., Xen. II p. 643) heisst eigentlich immer nur entweder zu gelegener Zeit (Plat. Pol. 9. p. 571 B. Xen. Hell. 4, 3, 5), oder am passenden Ort (Xen. Hell. 2, 1, 25), kommt aber im N. T. nicht vor. Auch in den neutestam. Ausdrücken *ἐν*

λοῦσθαι (Mey.), sondern die Sphäre, in welcher es geschieht; dies ist hier nicht, wie bei dem ζηλοῦσι ὑμᾶς der Bereich selbstsüchtiger Interessen, sondern der des Ev., des Reiches des Chr.; dies liegt nicht dem Zusammenhang fern (Zimm.), sondern ist durch das Folg., wonach P. vor allem Chr. in den Lesern zur Erscheinung und Herrschaft gebracht sehen möchte, gegeben.

4 19 *) braucht nicht als Anakoluth gefasst zu werden (Buttm., neutr. Gr. 331, Hilg., Cram., vgl. Reithm.), so dass der durch die Anrede eingeführte Gedanke (Aufforderung zur Umkehr) verschwiegen wäre (Hilg.) und ist wol auch nicht ein ganz unverbundener selbstständiger Ausruf (Göb.), sondern kann mit dem Vor. (Beng., Kn., Lachm., Rück., Ust., Sch., Ew., Hofm., Lightf., Lips., Weiss) oder mit dem Folg. (Wies., Mey., Nestl., Dalm.) verbunden werden. Zum Vor. passen die Worte inhaltlich sehr gut (geg. Mey.), aber etwas nachschleppend klingen sie dann allerdings. Daher ist wol die Verbindung mit dem Folg. vorzuziehen. Das δέ 4 19 hindert dieselbe nicht, s. z. 4 19. — τεκνία μου) Das dem Johannes gangbare τεκνία findet sich sonst bei P. nicht, doch hat hier, wo sich P. mit einer kreissenden Mutter vergleicht, das »*meine Kindlein*« ein so besonderes Motiv und Recht, wie an keiner andern Stelle, wo er τέκνα sagt (I Kor 4 14. II Kor 6 13. vgl. auch I Tim 1 18. II Tim 2 1). — οὕς) bekannte Constructio κατὰ σύνεσιν. Winer § 21, 2. — πάλιν ὠδίνω) *mit denen ich wiederum in Geburtswehen bin*, nicht: welche ich gebäre (Mey.). So stellt sich P. nicht, wie anderwärts (I Kor 4 15. Phlm 10) als Vater dar, sondern mit ganz besonderer Liebeserregtheit als Mutter, welche in Geburtswehen sei und deren Kreissen nicht eher (durch die endliche Geburt) aufhöre, als bis dem τεκνίον an der völligen reifen Ausbildung nichts mehr fehlt. So lange dieser Moment noch nicht da ist, dauert nach dieser bildlichen Darstellung das

---

κρυπτῷ, ἐν ὀλίγῳ, ἐν μεγάλῳ, auf die sich Zimm. für seine Fassung von ἐν καλῷ beruft, hat ἐν immer zeitliche und räumliche, nicht modale Bedeutung.

*) τέκνα (Lachm., Tisch. VIII., Treg., WH. a. R., Weiss nach ℵ*BD*FG Euseb., vgl. filii bei d e g Tert., Or., Victorin., Hil.) ist freilich etwas besser bezeugt als τεκνία (Tisch. VII., WH. i. T., Zimm. nach ℵᶜACDᵇᶜEKLP Min., Clem. etc, vgl. filioli bei f. vulg. Or., Hil., Hier., Aug.), allein da in den paul. Schriften nirgend sonst das bei Johann. gewöhnliche τεκνία, sondern immer nur τέκνα, gefunden wird, aber auch nur an unserer Stelle passend und nothwendig ist, so muss man für wahrscheinlich halten, dass das ursprüngliche τεκνία in das bei P. gebräuchliche τέκνα verändert wurde. — μέχρις (ℵ*B Tisch. VIII., Treg., WH., Zimm., Weiss) ist vor ἄχρις (ℵᶜACDF etc. Elz., Lchm., Tisch. VII., Mey.) als besser bezeugt zu bevorzugen.

ὠδίνειν noch fort*). Richtig Beng.: »Loquitur ut res fert, nam in partu naturali formatio est ante dolores partus«. Der Vergleichungspunkt ist die unter Müh und Schmerz anhaltende liebevolle Anstrengung zur Vermittelung des neuen chr. Lebens. Dieses metaphorische ὠδίνειν war das erste Mal ein leichtes und frohes gewesen 4 13 ff. (obwol es auch nicht den völligen nachhaltigen Erfolg gehabt hat; s. hernach zu ἄχρις οὗ etc.), aber dieses zweite Mal war es ein schweres und schmerzvolles, weshalb ὠδίνω (nicht τίκτω oder γεννῶ) gewählt ist, welches jedoch auch zu dem mit πάλιν angedeuteten frühern Geburtsakt passt (gegen Zimm.), da die Vorstellung von Wehen dem Begriffe einer Geburt wesentlich ist, mögen sie leicht und kurz sein. Der Sinn ohne Bild ist: »meine geliebten Schüler, an deren Bekehrung ich zum zweiten Male mit schmerzlicher Liebesanstrengung arbeite, bis ihr völlige Christen geworden sein werdet«. Als angefangen ist dieses fortdauernde οὓς πάλιν ὠδίνω zu denken, seitdem P. den Abfall der Leser vernommen und ihm entgegenzuwirken begonnen hatte, so dass also auch sein Wirken bei seiner zweiten Anwesenheit (vgl. ἀληθεύων ὑμῖν 4 16) schon mit dazu gehört, daher nicht aus 4 18. 19 zu schliessen ist, P. sei erst einmal in Galatien gewesen (Fr. a. a. O. 244, Ulrich, StKr 1836, 459). Den Begriff der Wiedergeburt hier zu finden (Wies.), ist deshalb unrichtig, weil dann der Begriff des πάλιν, die Wiederholung nur auf Seiten der Leser wäre (welche, eine zweite Geburt erfahren), während πάλιν ein zweitmaliges Kreissen des P. bezeichnen muss. Die Wiedergeburt der Leser hat Paulus allerdings bei dem erstmaligen ὠδίνειν, welches durch πάλιν vorausgesetzt wird, bewirkt; aber weil sie rückfällig geworden waren (1 6. 3 1. 4 9 f. u. a.), muss er zum zweiten Mal ihr Gebärer sein**). — μέχρις οὗ μορφωθῇ Χρ. ἐν ὑμῖν) Damit fällt auf den ersten Bekehrungs-(Geburts-)Erfolg, welcher ja so schnell umgeschlagen war

---

*) Falsch Heinsius, Grot., Koppe, Rück. u. M.: ὠδίνειν heisse hier schwanger sein, was es nie heisst, auch nicht LXX. Jes 26 17. Ps 7 15. Cnt 8 5. Philo quod Deus immut. p. 313 B. Plat. Theaet. p. 148 C. 210 B. Vgl. zu ὠδίνειν mit Akkus. der Person parturire aliquem Jes 51 2. Cnt 8 5. Eur. Iph. A. 1234.

**) Treffend bestimmt Theophyl. (vgl. Chrys.) den Begriff des πάλιν ὠδίνω nicht etwa als den der fortgesetzten ἀναγέννησις, sondern als den der πάλιν ἑτέρας ἀναγεννήσεως. Zimmer erklärt πάλιν: wieder von vorn, der Ap. spreche aus, dass er mit seinem Bemühen um die Leser wieder von vorn anfangen müsse, und zwar sei dieses neue Thun wie nicht zuvor diesmal ein ὠδίνειν; aber wo πάλιν einen ähnlichen Sinn hat (in πάλιν ὑποστρέφειν Gal 1 17, ἐγκεντρίζειν Röm 11 23, οἰκοδομεῖν Gal 2 18) steht es eigentlich in seiner ursprünglichen Bedeutung: zurück, die an unserer Stelle nicht passend ist.

(1 6), ein Schatten. Die abermalige Geburtsarbeit soll nicht aufhören bis u. s. w. Dies und somit der Nachdruck des *μέχρις οὗ* etc. wird verkannt, wenn man *πάλιν*, statt es nur auf *ὠδίνω* zu beziehen, auch mit auf *μέχρις οὗ* etc. erstreckt (Hofm.). Den pragmatischen Accent aber hat *μορφωθῇ*: *bis dass Christus gestaltet sein*, seine Gestaltbildung erlangt haben *wird in euch*, d. h. bis ihr zur ausgestalteten innern Lebensverfassung des Christen gediehen sein werdet. Denn keineswegs ist Chr. im Menschen schon gestaltet worden, »so wie ein Mensch Christ wird« (Hofm.), sondern dies ist, wie aus der Vorstellung des *μέχρις οὗ* klar genug erhellt, das Entwickelungsziel, welches das Christwerden zu erreichen hat. An diesem Ziele ist der Christ derjenige, in welchem Chr. lebt (vgl. z. 2 20), wie z. B. in P. selbst die spezifische Lebensgestalt seines Herrn bestimmt ausgeprägt war. So lange also die Galater zu dieser völligen inneren Verfassung noch nicht ausgebildet und sittlich gestaltet sind, gleichen sie noch einer unreifen Leibesfrucht, deren innere Theile ihre normale Gestaltbildung noch nicht gewonnen haben, und welche daher noch nicht zur Geburt kommen und dadurch das *ὠδίνειν* endigen kann. Im Christen soll Chr. das Herz bewohnen (Eph 3 17), er soll dessen *νοῦς* (I Kor 2 16), *πνεῦμα* (Röm 8 9), *σπλάγχνα* (Phl 1 8) besitzen und der Leib mit seinen Gliedern sollen Leib und Glieder Chr.' sein (I Kor 6 13. 15); dies Alles, was in der Idee *Χρ. ἐν ὑμῖν* zusammenbegriffen ist, wird an u. St. versinnlicht durch die Vorstellung, dass Chr. in uns gestaltet oder in der seinem Wesen entsprechenden Lebenserscheinung gegenwärtig werden soll. Das ist nicht der Sache nach, aber der Vorstellungsweise nach, verschieden von der geistigen Umgestaltung nach dem Bilde Christi II Kor 3 18; denn nach u. St. ist Chr. selbst im Christen das Subjekt der spezifischen Ausgestaltung. Gut übrigens Beng.: »Christus, non P., in Galatis formandus«. — *μορφόω*) nur hier im N. T., aber s. LXX. Jes 44 13 (ed. Breit.) Symm. Ps 34 1. Arat. Phaen. 375. Lucian. Prom. 3. Plut. de anim. generat. p. 1013. Theophr. c. pl. 5, 6. 7. S. auch Jacobs ad Anthol. VI p. 345.

4 20 *). Das *δέ* ist, wenn 4 19 mit 4 20 zu verbinden ist (s. z. 4 19), nicht das *δέ* des Nachsatzes (Wies.), da so keine zusammenhängende Konstruktion herauskäme, sondern es entspricht dem Griech. Gebrauch, *δέ* nach der Anrede zu setzen, wenn man sich zu einem neuen Gedanken wendet, und zwar mit einer gewissen aus dem Zusammenhange erkennbaren Gegensätzlichkeit, so nicht nur bei Fragen, sondern auch sonst (Herod. 1, 115. Xen. Anab. 5, 5. 13. 6, 6. 12) vgl. Kühn. II 45 f.

*) Die Textänderung *ἀλαλάξαι τῇ φωνῇ* (Cram.) ist unbegründet.

Hier liegt, wie die Wiederholung von *παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς* zeigt, jedenfalls eine gegensätzliche Beziehung auf 4 18 vor: zwar meine eifrige Bemühung um euch ist nicht bloss auf meine Gegenwart bei euch beschränkt, *ich möchte aber doch anwesend sein bei euch eben jetzt und meine Stimme verändern.* — *ἤθελον*) nämlich wenn die Sache thunlich wäre. Vgl. Röm 9 3. Apg 25 22. S. Stallb. ad Plat. Gorg. p. 235. Kühner II 177. Fritzsche ad Rom. II p. 245. — *ἄρτι* (s. z. 1 9), hat Nachdruck. — *ἀλλάξαι τὴν φωνήν μου*) Den Ton hat *ἀλλάξαι*. Kontextmässig aber (s. 4 16. 18 u. das vor. *ἄρτι*) kann sich dieses Aendern nur auf die zweite Anwesenheit des Ap. beziehen (nicht auf die erste, wie Zimm. S. 213 missversteht), und zwar auf seine damalige strenge und harte Rede, die ihn den Lesern verdächtigt hatte, als wäre er ihr Feind geworden. Daher wünscht er, jetzt bei ihnen zu sein und mit einer andern Stimme als damals, d. h. in einem sanften und milden Tone*) (vgl. Weiss) zu ihnen zu reden. Natürlich meint er damit nicht einen vom *ἀληθεύειν* (4 16) weichenden Inhalt, sondern die Art und Weise der sanften mütterlichen Liebessprache. Es ist ein Wunsch der selbstverleugnenden Liebe, welche gern bereit ist, im Dienste der Sache und zum Heil der Personen Form und und Ton zu ändern, wenngleich *φωνὰν ψευδέων ἀγνωστόν* (Pind. Ol. 6, 112) behaltend. Letzteres verstand sich bei einem P. von selbst, so gern er auch Allen Alles ward, vgl. I Kor 9 22. Gegen den Zusammenhang ist es dagegen nach dem Bemerkten, die Aenderung der Rede im Gegensatz zur bisherigen Sprache des Briefs zu verstehen, wie Viele wollen, mag man dabei einen Uebergang zu wirkungsvollerer Lebendigkeit der persönlichen Rede annehmen (Hieron.: vox epistolica-vivus sermo), oder zu eingänglicherer Tonart (Möll.), oder vom harten Ton des Briefs zur Milde (Holst.) oder von einer traurigen Sprache zur zärtlichen, vergnügten (Zach., Fl.), oder von geringerer zu noch grösserer Milde (Beng.: Molliter scribit, sed mollius loqui vellet, dem Begriff von *ἀλλάξαι* entgegen), oder von mildem Ton zu tadelnder Strenge (Ambr., Pel., Wetst., Mich., Ros., Rück., B.-Cr. im Widerspruch zu der vorangegangenen liebreichen Anrede), oder von der ruhigen Rede zum schmerzlichen Ton (Lips.) oder umgekehrt von der stark erregten auf die Leser eindringenden Weise des bisherigen Brieftheils zum gehaltenen Ton lehrhafter Vorstellung, der schon im Folg. sich zeige (Hofm., der dabei ohne Spuren im Briefe des P. bis hierher die Beantwortung eines Schreibens der Galater reichen lässt) im

*) Nicht grade weinerlich, wie Chrys. will: *ποιῆσαι καὶ δακρύα καὶ πάντα εἰς θρῆνον ἐπισπάσασθαι.*

Widerspruch damit, dass P. bisher schon, besonders von 3 6—4 7 lehrhaft genug geschrieben hat und auch im Folg. (4 21. Kap. 5 u. 6 bis zum scharfen Schluss) erregt genug auf die Leser eindringt. Der vielfach bevorzugte Sinn aber: je nach den Umständen zu dem Einen gelinde zu dem Andern strenge reden (Theodoret., Theodor. Mopsv., Er., Luth., Calv., Grot., Est., Kopp., Borg., Win., Matthies, Sch., de W., Kähl., Dalm., vgl. a Lap.) kann mit dem blossen *ἀλλάξαι τ. φ.* nicht ausgedrückt sein, welches ohne Zusatz nichts weiter heisst als die Stimme wechseln (vgl. *ἀλλάττειν χώραν* Plat. Parm. p. 139 A.: *εἶδος* Eur. Bacch. 53, *χρῶμα* Eur. Phoen. 1252, *στόλας* Gen 35 2), d. i. eine andere Stimme annehmen, sich anders, nicht: sich verschiedentlich vernehmen lassen. S. Artem. 2, 20. 4, 56. Dio Chrys. 59 p. 575 b. Wetst. Vgl. Röm 1 23. Sap 4 11. 12 10; oft b. d. LXX. P. hätte entweder eine Näherbestimmung wie *εἰς πολλοὺς τρόπους*, *εἰς μορφὰς πλείονας* (Lucian. Vit. Auct. 5), oder wenigstens *πρὸς τὴν χρείαν* (Apg 28 10), *πρὸς τὸ συμφέρον* (I Kor 12 7), *πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ* (Hbr 5 14) oder dergl. zusetzen müssen*). — *ὅτι ἀπορροῦμαι ἐν ὑμῖν*) rechtfertigt den Wunsch des *ἀλλάξαι τὴν φων. μου.* Die richtige Fassung ist die gewöhnliche: *denn ich bin verlegen um euch*, wobei *ἐν ὑμῖν* wie in *θαῤῥῶ ἐν ὑμῖν* II Kor 7 16 zu nehmen ist, so dass die Verlegenheit als an den Lesern haftend, in ihrer Verfassung ursächlich beruhend (vgl. auch 1 24), gedacht wird. Die Verlegenheit aber besteht darin, dass er zur Zeit keine sicheren Mittel und Wege weiss, wie er ihre Umkehr bewirken soll (4 19), und dies flösst ihm den Wunsch ein (*ὅτι*), jetzt bei ihnen sein zu können, und statt des strengen Tons, da dieser bei der vorigen Anwesenheit keine gute Wirkung ge-

*) Unrichtig Fritzsche: eine andere Stimme annehmen, so dass ihr nicht den verhassten Paulus, sondern irgend einen anderen Lehrer zu hören glaubtet. Das wäre ein sonderbarer, unangemessener Gedanke! Nach Wies. soll der Sinn sein: meine Rede mit euch auszutauschen, d. i. Wechselreden mit euch zu führen, um eure Gegengründe am sichersten zu erfahren und zu beseitigen. Aber dabei ist »mit euch« rein zugetragen, obwol es wesentlich zur Sinnbestimmung gehörte, und niemals wird *ἀλλάσσειν λόγους*, geschweige denn *ἀλλ. φωνήν* so gebraucht. Was Wies. meint, heisst *ἀμείβεσθαί τινα λόγοις* (Hom., Od. 3, 148 al.), *προσδιαλέγεσθαί τινι* (Plat., Theaet. p. 161 B.), *συζητεῖν τινι* oder *πρός τινα* (Apg 6 9. Lk 22 23), *λόγους ἀντιβάλλειν πρός* (Lk 24 17), *δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον* (Plat., Rep. p. 531 E.). Zimm. nimmt *ἀλλάσσειν τὴν φωνήν* in dem nirgends, auch nicht bei Artemidor 2, 20. 4, 59 nachweisbaren Sinne: doppelzüngig sein und stellt die unwahrscheinliche Vermuthung auf, P. sage mit Anspielung auf eine Verläumdung der Irrlehrer, er sei nicht »doppelzüngig«, leider nicht, denn in dem Sinne des Lavierens, um die Leser nur wieder zu gewinnen, möchte er es gerne sein, wenn er es nur könnte.

habt hat (4 16), es mit einem veränderten milden Tone zu versuchen. Die Form ἀποροῦμαι ist übrigens (vgl. ἀπορηθείς, Dem. 830, 2 und ἀπορηθήσεται, Sir 18 7) passiv zu nehmen (als Medialform mit passiver Bedeutung), so dass der Zustand des ἀπορεῖν als am Subjekte bewirkt, leidentlich gedacht ist (Schoem. ad Isaeum p. 192)*).

4 21—31. P. giebt eine dem praktischen Bedürfniss angemessene Vertheidigung der chr. Freiheit vom Gesetz durch allegorische Deutung der Geschichte, dass Abraham zwei Söhne hatte, einen von der Sklavin und einen von der Freien. Dieser Beweis ist darauf berechnet, den Einfluss der Pseudoapostel mit ihren eigenen Waffen zu vernichten, und auf ihrem eigenthümlichen Boden zu entwurzeln.

4 21**). Ohne Anknüpfung recht energisch in mediam rem hineinführend λέγετέ μοι) die Frage angelegentlich schärfend (vgl. Bergl. ad Aristoph. Acharn. 318) *sagt mir doch* (»urget quasi praesens«, Beng.). — οἱ ὑπὸ νόμον etc.) *die ihr unter dem Gesetze zu stehen gewillt seid.* Das sind die Judaistisch gesinnten Leser, welche, theils Heiden, theils Judenchristen, von den Irrlehrern 1 7 verführt, am Glauben nicht genug zum Heile zu haben vermeinten, und dem Gesetze unterworfen zu sein verlangten (4 9), wozu sie auch bereits einen erheblichen Anfang gemacht hatten (4 1). Treffend Chrys.: καλῶς εἶπεν οἱ θέλοντες οὐ γὰρ τῆς τῶν πραγμάτων ἀκολουθίας, ἀλλὰ τῆς ἐκείνων ἀκαίρου φιλονεικίας τὸ πρᾶγμα ἦν. — τὸν

---

*) Nach Fritzsche l. l. p. 257 soll der Sinn sein: »Nam haeretis, quo me loco habeatis, nam sum vobis suspectus«. So wäre ἐν ὑμῖν unter euch, und ἀποροῦμαι: man ist verlegen über mich, nach bekanntem Griechischen Gebrauch des personellen Passivs von intransit. Verben (Bernhardy p. 341. Kühner II p. 111). Vgl. Xen., de rep. Lac. 13, 7: ὥστε τῶν δεομένων γίγνεσθαι οὐδὲν ἀπορεῖται. Plat., Soph. p. 243 B. Legg. 7, p. 799 C. Allein der Sinn: sum vobis suspectus, ist eingetragen, und es ist kein Grund vorhanden, von dem durchgängigen Gebrauche des ἀποροῦμαι im N. T. (II Kor. 4 8. Lk 24 4. Apg 25. Joh 13 22) abzugehen; wie auch der Gedanke: sum vobis suspectus, für den Wunsch des ἀλλάξαι τὴν φωνήν kein passendes Motiv abgeben kann, wenn man nicht die irrige Fassung des ἀλλάξαι von Fritzsche annimmt. Das ἐν ὑμῖν mit Hofm. von ἀποροῦμαι loszureissen und zu ἀλλάξ. τ. φωνήν μου zu ziehen, würde nach παρεῖναι πρὸς ὑμᾶς einen ganz überflüssigen Zusatz ergeben und ἀποροῦμαι ohne pragmatische Näherbestimmung lassen. Wollte man aber ὅτι ἀπορ. ἐν ὑμῖν als Vordersatz zum folgenden λέγετέ μοι ziehen (Matthias), so würde man dem straff und dezidirt auftretenden λέγ. μ. einen schwächenden Hintergrund geben.

**) ἀναγινώσκετε (DFG Vulg., Sahid., Arm., Vätt.) für das entscheidend beglaubigte ἀκούετε (ℵABCF^{a}KLP 17 etc.) ist eine auch sachlich unrichtige Glosse.

νόμον οὐκ ἀκούετε;) *höret ihr das Gesetz nicht?* d. h. wol nicht: wird es euch nicht vorgelesen? (Joh 12 34. II Kor 3 14) mit Beziehung auf die Vorlesung der Schriften des Gesetzes u. der Propheten, die nach der Weise der Synagogen (Röm 2 13. Apg 12 51. Lk 4 16) auch in den gottesdienstl. Versammlungen der christl. Gemeinden geschah (Cram., Mey., Weiss), aber auch nicht: habt ihr es nicht kennen gelernt? (Win., Matthies), oder: beachtet ihr es nicht? (Er., de W., Ew., Wies. nach I Kor 14 2. Mt 10 14. Joh 8 47) sondern verstehet ihr es nicht? (Hieron. u. A. auch Mor., Kopp., Ros., Borg., Fl., Sch., Olsh., Holst., Lips., Zöckl., Dalm.); in diesem Sinne steht *ἀκούειν* auch I Kor 14 2. Gen 11 7. Dtn 28 49. LXX. Dass die Leser diese Stelle äusserlich gehört haben, setzt P. voraus; dass sie dieselbe aber nicht ihrem tieferen Sinne nach (vgl. Holst. I 382) verstanden haben, bezeichnet er durch seine Frage des Befremdens*) als etwas nach ihrem gesetzlichen Verhalten wahrscheinliches. — *νόμος* ist hier in doppeltem Sinne gebraucht (vgl. Röm 3 19); zuerst heisst es das Institut des Gesetzes, und dann der Pentateuch, nach der Eintheilung des A. T. in Gesetz, Propheten und Hagiographa. Vgl. Lk 24 44. Die Wiederholung des Wortes hat Nachdruck.

4 22. *Γάρ*) giebt nun den rechtfertigenden Aufschluss über jene ein Befremden ausdrückende Frage durch Anführung einer im Gesetze berichteten Geschichte, welche allegorisch ausgelegt den in jener Frage angedeuteten Widerspruch zwischen dem Verlangen der Galater unter dem Gesetze zu stehen und ihrem Hören des Gesetzes aufdeckt. Es ist die Geschichte von den beiden Söhnen des Ahnherrn des Gottesvolks, Ismael und Isaak. S. Gen 16 15 f. 21 2 f. *Denn es steht geschrieben, dass Abr. zwei Söhne hatte, einen von der Magd und einen von der Freien.* — *ἐκ τῆς παιδίσκης*) *von der* (bekannten) *Sklavin*, der Hagar. S. Gen 16 3. Das Wort bezeichnet sonst auch ein freies Mädchen (Ruth 4 12. Xen. An. 4, 3, 11), im N. T. aber immer, wie auch Gen 16 1. 21 10 eine Sklavin, s. Wetst. I 526 f. Lobeck ad Phryn. 259 f. — *ἐκ τῆς ἐλευθ.*) der Sara.

4 23**). *Ἀλλ'*) *Aber* stellt der zwischen Beiden bestehen-

---

*) Hofm. hat seine frühere grundlose und gewaltsame Konstruktion, nach welcher er *οἵ* als Relativ. schrieb, die Aufforderung aber (saget mir, die ihr unter dem G. sein wollend das G. nicht höret) durch 4 22 ff. erst nur vorbereitet sein, und endlich 4 30 nachfolgen liess, was P. bei dem *λέγετέ μοι* 4 21 im Sinne gehabt habe ([1] vgl. auch dessen Schriftbew. II 2, p. 67) selbst später ([2]) aufgegeben.

**) *δι ἐπαγγελ.* (ℵAC 17. 73) ist vielleicht durch Konformation mit dem artikellosen *κατὰ σάρκα* (Weiss) aus d. urspr. *διὰ τῆς ἐπαγγελ.* (BDEFGKLP) entstanden.

den Gleichheit, dass sie (obschon von verschiedenen Müttern) doch beiderseits Söhne Abrahams waren, den auf ihrer verschiedenen Entstehungsweise begründeten wesentlichen Unterschied zwischen ihnen gegenüber: *der von der Magd ist κ. σάρκα fleischesgemäss* d. h. in Folge natürlicher fleischlicher Vermischung (anders Röm 13 95) *geboren worden*; dass Perf. γεγέννηται bezeichnet die Thatsache nach ihrer bis in die Gegenwart andauernden Folge des bestehenden Verschiedenheitsverhältnisses. — *Der aber von der Freien durch die* (bekannte) *Verheissung*, d. h. nicht durch die verheissene ausserord. Kraft (Grot., Rosenm.) oder mit Verwirklichung der Berufungsverheissung an Abr. (Hofm.) sondern kraft der Gen 17 16. 19. 18 10 berichteten, Röm 9 9 berührten bestimmten Verheissung der Geburt eines Sohnes, insofern die Erzeugung desselben bei der natürlichen Unfähigkeit der Eltern hierzu (Gen 18 11. Röm 4 19) nicht auf rein natürliche Weise möglich gewesen wäre, und daher eben nur durch jenes wirkungskräftige Gotteswort wider menschliches Erwarten herbeigeführt wurde.

4 24. Ἅτινα) quippe quae, giebt den Grund an, um desswillen P. diese Dinge den Judaistischen Neigungen der Leser gegenüber anführt: *Diese Dinge nämlich.* — ἐστιν ἀλληγ.) *haben allegorischen Sinn.* ἀλληγορεῖν, nur hier im N. T., heisst ἄλλο ἀγορεύειν, so reden, dass man einen andern Sinn ausdrückt, als die Worte besagen, und dies bedeutet wol auch: allegorisch auffassen, deuten (so mitunter bei Plutarch, Synes. u. A.), im Passiv also allegorisch gedeutet werden, gewöhnlich aber allegorisch darstellen, erzählen (Hesych.: ἀλληγορία ἄλλο τι παρὰ τὸ ἀκουόμενον ὑποδεικνύουσα. Vgl. Quinctil. 8, 6. S. Plut. Mor. p. 363 D. Athen. 2 p. 69 C. Philo de migr. Abr. p. 420 B. Joseph. Antt. Prooem. 4), im Passiv: einen hinter dem unmittelbaren Sinn verborgenen allegorischen Sinn haben (Schol. Soph. Aj. 186. Porph. Pyth. 185. Philo de Cherub. I 143 u. s. überh. Wetst.). Hier steht das Wort offenbar nicht in der zweiten Bedeutung (Lightf., Hofm.) da P. sonst mindestens ἀλληγορεῖται geschrieben, richtiger aber gesagt hätte, dass die Geschichte allegorisch zu deuten sei; vielmehr kann es nur die erste gewöhnliche Bedeutung haben*). Das allego-

*) Uebrigens verhält sich ἀλληγορεῖν zu αἰνίττεσθαι wie Spezies zum Genus; willkürlich aber Hofm.: letzteres verlange zu seiner Deutung Witz, ersteres Verstand. αἰνίττεσθαι ist jedes dunkle oder verstockte Reden (Herod. 5, 56. Plato Rep. p. 332 B. u. oft. Soph. Aj. 1137. Eur. Jon. 430. Lucian. V. H. 1, 2), sei es in allegorischer Form oder nicht, mag es Witz fordern oder nicht. — In der ältern Gräcität hiess die Allegorie ὑπόνοια (s. Plut. de aud. p. 19 E), Plato de Rep. p. 378 D. Xen. Symp. 3, 6. Ruhnk. ad Tim. p. 200 f.

rische Verständniss der alttestamentl. Geschichten war bekanntlich bei den späteren Juden höchst gangbar. Synops. Sohar. p. 25, 1: »Quicunque dicit narrationes legis alium non habere sensum, quam illius tantum historiae, istius crepet spiritus«. S. überh. Döpke, Hermeneut. I p. 104 ff. Gfrörer, Gesch. d. Urchristenth. I 1 p. 68 ff.*). Wegen der rabbinischen Bildung aber, in welcher P. erzogen war (vgl. Tholuck, StKr 1835, 369 ff. Weiss, b. Th. § 73, d) und wegen seines wahrhaftigen Charakters ist durchaus anzunehmen, dass er selbst überzeugt war, jenes Erzählte enthalte ausser seinem geschichtlichen Sinne den von ihm dargelegten allegorischen, so dass er nicht etwa ein blosses argumentum κατ' ἄνθρωπον geben wollte, sondern seiner Allegorie objektive Beweiskraft beimass. Ob er letztere aber allen Einzelheiten seiner Auslegung zuschrieb, ist immerhin fraglich. Jedenfalls ist die Behauptung unrichtig, P. habe diese Allegorie zum Schlussstein seines ganz antinomistischen Raisonnements aufgehoben und so angelegentlich eingeführt (4 21) und durchgeführt, dass das Urtheil, sie solle ein argumentum secundarium sein, quod insuper accederet (Schott), abzuweisen sei (Mey.). Vielmehr ist dies Urtheil vollkommen zutreffend. Denn die eigentliche lehrhafte Beweisführung ist bereits 4 7 abgeschlossen, die Allegorie aber in die schon 4 8 beginnende persönlich ermahnende Empfehlung der chr. Freiheit 4 8–20. 5 1–12 mitten hineingestellt und ausdrücklich 4 21 als für das besondere praktische Bedürfniss der Leser berechnet bezeichnet. Andererseits bedarf der Einschränkung auch die Behauptung, für den nicht mit Rabbinischer Bildung zusammenhängenden Glauben falle das Argument gänzlich (Mey. vgl. Baur u. schon Luth.: »zum Stich zu schwach«). Dies gilt freilich in Bezug auf die allegor. Form des Beweises. Aber obschon man den Begriff der Allegorie mit dem des Typus (I Kor 10 6. 11. Röm 5 14. vgl. Hbr 9 24. I Pt 3 21) nicht verwechseln darf**) und die

*) Um so weniger ist es nöthig die allegor. Schriftauslegung des P. aus dem Vorgange Philo's zu erklären, dessen allegor. Exegese bekannt ist (vgl. Siegfried, Philo v. Alex. 1875, 168 ff.), dessen Benutzung durch P. aber (vgl. Vollmer, altt. C. 84 ff.) noch nicht als sicher erwiesen gelten kann.

**) Dies hat mit v. A. Calv. gethan: »a familia Abrahae similitudo ducitur ad ecclesiam; quemadmodum enim Abrahae domus tunc fuit vera ecclesia, ita minime dubium est, quin praecipui et prae aliis memorabiles eventus, qui in ea nobis contigerunt, nobis totidem sint typi«. Auch Thol. (A. T. i. N. T.[6] 39) und Wies. nehmen ἀλληγορούμενα gleich τυπικῶς λεγόμενα. Aber auch Philo de opif. m. I. p. 38. 10 setzt den Typus der Allegorie nicht gleich, sondern nur ähnlich, und Joseph. Antt. Prooem. 4 redet vom theilweise allegorisch sprechenden Mose, ohne anzudeuten, dass er damit Geschichtstypen meine. Der Allegorie und dem Typus

Behauptung zu weit geht, P. gehe im Grunde über die typische Bedeutung nicht hinaus (Vollmer, altt. Cit. 64), ist doch anzuerkennen, dass der Allegorie hier ein Typus zu Grunde liegt, der dieselbe freilich keineswegs im ganzen Umfange deckt, aber doch ihrem Kerne eine allgemeine Bedeutung sichert. Dies ist der wie hier auch Röm 9 7–9 geltend gemachte Uebergang der dem Abrah. gegebenen Heilsverheissung auf seinen unmittelbaren Erben nicht auf Grund blosser Abstammung von ihm, sondern Kraft freier göttlicher Gnadenwirksamkeit, insofern darin die Wahrheit im Voraus dargestellt ist, dass die Verwirklichung der abrahamitischen Verheissung in Chr. nur durch einen die göttliche Gnade ergreifenden und darum vom Gesetze befreienden Glauben angeeignet werden kann. — *αὗται*) *diese* (Frauen) *nämlich* d. h. Hagar und Sara; denn s. hernach *ἥτις ἐστιν Ἄγαρ*. Daher nicht gleich *ταῦτα* sc. *τὰ ἀλληγορούμενα* (Calov. u. A.), wie man annahm, um hier kein *εἶναι σημαντικόν* zuzugeben. — *εἰσι*) *sind*, nämlich allegorisch, und in so fern: bedeuten. Vgl. Mt 13 20. 38. 26 26. 28. I Kor 10 4. 16. — *δύο διαθῆκαι*) das Wort, das eigentlich Verfügung bedeutet, steht hier nicht wie 3 15, wo es sich auf die Verheissung bezieht, in dem engeren Sinne der Erbverfügung, des Testaments, sondern in der Bedeutung, welche es in der LXX. durch Uebersetzung des hebr. בְּרִית erhalten hat, in der Bedeutung einer von Gott mit den Menschen zu ihrem Heile getroffenen Bundesverfügung, welcher Begriff hier zu-

---

steht einerseits das gegenüber, was nur *πλάσματα μύθων* sind, andererseits das, was *ἐξ εὐθείας* (geradezu, ausdrücklich) gesagt wird. Aber weder beruht ein Typus nothwendig auf allegor. Deutung, noch setzt die Allegorie nothwendig voraus, dass das so Gedeutete ein Typus sei; Beides kann unabhängig von einander sein. So ist z. B. die Allegorie des Namens Hagar bei Philo Alleg. II p. 135. 29 nichts weniger als Typologie. S. d. Stellen selbst bei Wetst. Jedenfalls hat die Allegorie einen viel freiern Spielraum und kann von Verschiedenen sehr verschieden gehandhabt werden; »potest alius aliud et argutius fingere et veri cum similitudine suspicari; potest alius tertius, potest aliud quartus, atque ut se tulerint ingeniorum opinantium qualitates, ita singulae res possunt infinitis interpretationibus explicari«, Arnob. Der Typus ist eine wirkliche göttliche Geschichtspräformation einer neutestamentl. Thatsache im A. T. Vgl. Röm 5 14, auch Tholuck a. a. O. p. 47 ff. Allegorisch aber bedeutet ein Faktum ein anderes, wenn das ideale Wesen des letztern als im erstern sich bildlich darstellend nachgewiesen wird, wobei das bedeutsame Faktum kein alttestamentliches zu sein braucht und die Deutung sehr verschieden sein kann. Vgl. Kleinschmidt in d. Meckl. th. Zeitschr. 1861, 859. Wenn Matthias zur Erklärung u. St. bei dem weitern Begriffe »Bild« stehen bleibt, so wird damit dem Wortbegriffe des Allegorischen nicht genügt, sofern dies der Ausdruck einer innern tiefern Bedeutsamkeit ist, eines *ἑτέρως νοούμενον*.

gleich auf die mosaische und die christliche Heilsveranstaltung Gottes angewendet ist; also nicht zwei Stiftungen (Ust.), heilsgeschichtliche Ordnungen (Hofm.), sondern (vgl. I Kor 11 25) *zwei Bundesverfügungen* (Mey.: Bündnisse). Die in dem Begriffe vorausgesetzten zwei Seiten (Mey. missverständlich: Partheien) waren ja beidemal vorhanden (Gott und die Menschen, welche dem Gesetze sich unterwarfen, — Gott und die Menschen, welche an Chr. glauben). — *μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ*) *eine vom Berge Sinai* herrührend, welche auf dem Berge Sinai gestiftet ist und somit von daher stammt. Statt *ἀπὸ* hätte auch der blosse Genit. stehen können (Bernhardy p. 223), aber jenes ist bestimmter und bezeichnender. Das *μέν* ist ohne entsprechendes *δέ* (Kühner II 813); denn keines der folgenden *δέ* ist korrelat. Der Sache nach folgt der durch *μία μέν* vorbereitete Gegensatz allerdings 4 26, aber nicht in Verbindung mit *μέν*, sondern s. z. 4 26. — *εἰς δουλείαν γεννῶσα*) *zu Knechtschaft gebärend*, d. i. die diesem Bunde Angehörigen mittelst dieser Angehörigkeit in Sklavenstand versetzend, nämlich durch Unterwerfung unter das Mos. Gesetz. S. 4 1 ff. Die Vorstellung einer Mutter hat die Beibehaltung des bildlichen Ausdrucks *γεννῶσα* veranlasst. — *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ.*) *ἥτις*, quippe quae, ist weder (Beng.) Prädikat, noch auch Attributivbestimmung (als diejenige *διαθήκη*, welche Hagar ist; so Hofm.), als ob *Ἄγαρ οὖσα* stände, sondern Subjekt wie *ἅτινα* und *αὗται*, auch *ἥτις* 4 20: *welche nämlich die Hagar ist.* Der noch nicht genannte Name tritt nachdrücklich hinzu. Der Sinaitische Bund ist das was in jener Geschichte Hagar ist, ist mit der Hagar allegorisch identisch.

4 25*). *Das Wort Hagar aber ist der Berg Sinai in Ara-*

---

*) Hier finden sich folgende Lesarten: *τὸ δὲ ἄγαρ Σινᾶ ὄρ.* (so WH. i. T., Hort im Append., Weiss nach ABD einigen Min., Copt., Heracl. a. R.) *τὸ δὲ Σινᾶ ὄρος* (so wahrscheinlich 17*, zwei Vulgata-Handschr., Sah., Ambrstr. i. Text), *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρ.* (so Bengel, Lachm., Tisch. VIII nach ℵCFG 17 fg Vulg., Arm., Aeth., Origen. u. Vätt.; in Bezug auf ℵ ist aber zu bemerken, dass hier zwar *Ἄγαρ* fehlt, aber nach *ἐστιν* ein *ὄν* steht, das wol nur in einen Text, der *Ἄγαρ* hatte, eingefügt sein kann) *τὸ Σινᾶ ὄρ.* (Goth.), *τὸ γὰρ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρ.* (Elz., Tisch. VII, Treg. mit Einklamm. von *Ἄγαρ*, Zimm. nach KLP 17** und den meisten Minusk., Pesch., Heracl. i. T., Arm., Chrysost. u. a. Vätern), *τὸ γὰρ Ἄγαρ ὄρ.* (d e und wie es scheint, Ambrst. Komm.). Das hiernach sehr gut (indirekt auch durch ℵ) bezeugte *Ἄγαρ* ist aber auch aus inneren Gründen beizubehalten. Denn ohne dasselbe giebt der Satz keinen befriedigenden Sinn (s. die Anm. im Texte zu 4 25 S. 288) und während gleichwol die Einfügung von *Ἄγαρ* ganz unwahrscheinlich ist, ist es sehr erklärlich, dass die begreifliche Unfähigkeit, einen Zusammenhang zwischen den Namen Hagar und Sinai in der Arabischen Sprache zu erkennen, wie zu der Auslassung von *Σινᾶ* (bei d e Ambrstr. comm.) so auch zu der von *Ἄγαρ* führte. Auch

lien. Das eben gesagte ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ erhält so aus der Identität des Namens Hagar mit dem des Berges Sinai nicht sowol eine Begründung (Mey. nach der Lesart τὸ γὰρ Ἄγαρ) als vielmehr eine durch das überleitende δέ eingeführte Erläuterung. Doch ist τὸ δὲ Ἄγαρ — Ἀραβία nicht zu parenthesiren, da weder in der Struktur noch logisch eine Unterbrechung statt findet, sondern mit συστοιχεῖ δέ ist ein neuer Satz anzufangen. — τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τ. Ἀραβ.) Dass der Name Hagar (dies bezeichnet τὸ Ἄγαρ, s. Eph 4 9. Kühn. II 29) mit dem Arabischen Namen des Sinai übereinkam, konnte dem allegorisirenden P. zur Unterstützung seines ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ nur willkommen sein. Vgl. Joh 9 6. — Σινᾶ ὄρος schreibt er, nicht ὄρος Σινᾶ, wie 4 24, weil Ἄγαρ und Σινᾶ wegen der Kongruenz beider Namen zusammenstehen sollten. Sonstige völlig sichere Zeugnisse haben wir freilich dafür nicht, dass in Arabien dem Berge Sinai eine dem Namen der Hagar gleiche Bezeichnung gegeben wurde. Denn Chrysostomus*), dem Theophylact folgt, will möglicherweise nur sagen, dass der hebräische Name Sinai seiner Bedeutung nach

---

spricht für die Aechtheit von Ἄγαρ der Umstand, dass die Nennung der Hagar allein und nicht der Sarah in 4 24 ff. eine Benutzung des ersteren Namens für die Allegorie erwarten lässt. Zweifelhafter ist es, ob γάρ oder δέ nach τό zu lesen ist. Mey. entscheidet sich für ersteres. Und allerdings ist bei der Lesung: τὸ γὰρ Ἄγαρ Σ. ὄρ. die Entstehung der übrigen Varianten wol am leichtesten zu erklären; das Zusammenstehen von γὰρ Ἄγαρ, so wird man dann mit Mey. vermuthen, verursachte, dass theils γάρ wegfiel (das in der Memph. Uebers. nach Boetticher fehlt), worauf bei einem Theil der Zeugen zur Herstellung der Verbindung δέ eintrat, theils Ἄγαρ übersehen wurde. Allein man wird die Lesung: τὸ δὲ Ἄγαρ Σ. ὄρ. wol vorziehen müssen, da dieselbe ganz erheblich besser bezeugt ist und auch aus ihr sich die anderen Lesarten unschwer ableiten lassen. Die durch Ἄγαρ gebotene inhaltliche Schwierigkeit führte zur Auslassung von Ἄγαρ oder in Verbindung mit der richtigen Erklärung von δέ im Sinne von γάρ und mit der Anknüpfung des vorigen Satzes in 4 24 durch γάρ dazu, dass man nur ΔΕΑ wegliess und so τὸ γὰρ Σ. ὄρ. erhielt; die Vermischung dieser Texte hatte dann weiter zur Folge, dass man die unsicher gewordene Konjunktion wegliess oder die Zusammenstellung τὸ γὰρ Ἄγαρ Σ. ὄρ. machte, deren sachliche Schwierigkeit dann theilweise die Auslassung von Σινᾶ veranlasste. Die Konjekturen von Bentley (epistola ad Millium p. 45) und Mill (Proleg. § 1306), welche nur die Worte τὸ δὲ Ἄγαρ συστοιχεῖ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ etc. stehen lassen, das Uebrige aber für eine Glosse erklären, und von Schott, Prius (th. t. 1872, 625), Holsten, Baljon, welche den ganzen Satz τὸ δὲ . . . . . ἐν τ. Ἀρ. als eine Doppelglosse betrachten (vgl. auch Clemen, Einh. 118) sind nicht genügend begründet. — Nach δουλεύει ist nicht δέ (Elz. nach DᵉKL), sondern nach entscheidenden Zeugen γάρ zu lesen.

*) Ἄγαρ ἐλέγετο ἡ δούλη, το δὲ Σινᾶ ὄρος οὕτω μεθερμηνεύεται τῇ ἐπιχωρίῳ αὐτῶν γλώττῃ: später nennt er den Sinai ὁμώνυμον τῇ δούλῃ.

in der arabischen Sprache mit dem Worte Hagar wiedergegeben werden kann, insofern nämlich beides wirklich dieselbe Bedeutung Felszacke hat. Und die Bemerkung des Reisenden Christoph Harant Freih. v. Polschitz, der 1598 am Sinai gewesen war, in seiner (durch Joh. Georg Harant aus dem Böhmischen ins Deutsche übersetzten) Schrift »der christliche Ulysses«, Nürnberg 1678, 593: »Den Berg Synai nennen die Arabische und Mauritanische Heyden Agar oder Thur: Weissenberg«, gründet sich, wie es scheint, nicht auf eigene Erfahrung *) und ist jedenfalls nicht durch spätere Angaben bestätigt worden. Doch ist die von P. hier vorausgesetzte Benennung des Sinai auch an sich sehr denkbar. Im Arabischen nämlich heisst حَجَرٌ (hadschar): Stein, Fels, und wie bis heute viele einzelnen Felsklippen des Sinaigebirges mit diesem Worte zusammengesetzte Namen haben **), so war es bei der granitigen Beschaffenheit der Gipfel (Robinson I 170 f.), welcher auch die wahrscheinlichste Bedeutung des Hebr. סִינַי der Zackige (s. Knobel z. Exod. 190) entspricht, sehr naheliegend, den ganzen Berg als den Stein κατ' ἐξοχήν zu bezeichnen ***). Vielleicht war es bloss Provinzialname, in der Umgegend des Berges gangbar, und dem Ap., wenn nicht anderweitig schon, durch seinen Aufenthalt in Arabien (1 17) durch Leute, die vom Sinai herkamen, bekannt geworden. Vgl. auch Ew. 495. Reiche 63. Freilich entspricht der Name der Hagar (הָגָר), eigentlich nicht dem Worte حجر (חגר), sondern dem هجر fugit, allein die allegorisirende Namendeutung ist zu wenig an buchstäbliche Strenge gebunden, um nicht schon die Aehnlichkeit des Wortes und den wesentlichen Gleichklang zu ihrem Zwecke hinreichend zu finden, wofür wir Mt 2 23. Joh 9 7 noch stärkere und kühnere Beispiele haben. Recht verständlich war die Bemerkung den Galatern wol nicht (vgl. Dalm.), sie war aber mehr auf die judaist. Agitatoren berechnet. Die Annahme, P. wolle sagen: Hagar

---

*) »Weissenberg« ist fehlerhaft (vgl. die Angabe bei Lightf. p. 195 A. 2) und wahrscheinlich eigentlich Name des Reisenden Waisenburg, auf den sich Harant hier wie sonst beruft (vgl. d. Index Autorum).

**) Vgl. z. B. das Namenverzeichniss bei Palmer: Der Schauplatz der vierzigj. Wüstenwanderung Israels, 1876, p. 448 (Hajar Bint, Hajar Gidar, Hajar Musa etc.).

***) Auch anderwärts kommt übrigens حجر als geographisches Nomen proprium in Arabia petraea vor. So nennt nämlich die Chald. Paraphr. die im Hebr. שׁוּר genannte Wüste immer חגרא. Ueber die Stadt حجر, welche aber nicht Hadschr, sondern Hidschr zu sprechen ist, auch wegen ihrer zu weit entfernten Lage hier nicht in Betracht kommen kann (gegen Grot. u. A.), s. Ewald, 493 f. u. Jahrb. VIII 200.

bedeutet Fels in Arabien, und habe nur zur Erläuterung den Namen Sinai eingeschoben (Lips.) ist sprachlich unmöglich. Gegen die Erklärung aber: Hagar ist ein Typus des Berges Sinai in Arabien (Bez., Calv., Cast., Est., Wolf u. A.*)) entscheidet das Neutr. τὸ Ἄγαρ. — ἐν Ἀραβίᾳ) nicht in Arabia situm (Sch. und Aelt.), denn diese topographische Bemerkung**) wäre bei der Allbekanntkeit des Berges sehr müssig, auch nicht gleich ἀραβιστί, so dass Ἀραβ. Adjektiv und διαλέκτῳ zu ergänzen wäre (Matthias), sondern in Arabien bedeutet der Name Hagar den Berg Sinai***). (So Chrys., Theophyl., Luth.: »denn Agar heisst in Arabia der Berg Sinai«, Mor., Kopp., Reich., Reithm., Phil. u. A.). — συστοιχεῖ δὲ etc.) *sie ist aber gleichartig dem jetzigen Jerus.; denn es ist in Knechtschaft sammt seinen Kindern.* Das συστοιχεῖ steht mit einem gewissen Ton voran, insofern der Gedanke zu Grunde liegt, dass mit der Gleichheit zwischen dem Namen Hagar und der Arabischen Benennung des Sinai nicht etwa eine innere Ungleichheit zwischen jener Frau und der zum Sinaitischen Bunde gehörigen Gemeinde, sondern eine innere Gleichartigkeit zwischen denselben verbunden ist, durch welche das ἥτις ἐστιν Ἄγαρ weiter beleuchtet wird. Das Subjekt zu συστοιχεῖ ist weder der Berg Sinai (Vulg., Hier., Ambr., Chrys. u. A., Thom., Er., Luth., Calv., Est., Wolf, Beng., Hofm., Zöckl., Dalm.) noch

---

*) Dabei bemerken Calv. u. A. über ἐν Ἀραβίᾳ: »hoc est extra limites terrae sanctae, quae symbolum est aeternae haereditatis«. Diese Beziehung findet auch Wies., mit Lachm. bloss τὸ γ. Σινᾶ ὄρος ἐστίν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ lesend: »denn der Sinaiberg liegt ausser dem h. Lande, und zwar in Arab., wo auch die ausländ. Hagar zu Hause ist«. P. wolle sagen, durch ihre ausländ. Art zeigen sich die Sinaitische διαθήκη und die Hagar als einander entsprechend, nämlich als in die Geschichte des Heils zwischenhineingekommen. Allein dies hat er eben nicht gesagt; das Wesentliche läge zwischen den Zeilen. Wie nahe hätte ihm gelegen, wenigstens statt oder neben ἐν τ. Ἀραβ. zu schreiben: ἔξω (oder μακρὰν ἀπὸ) τῆς γῆς Χαναάν, um so mindestens anzudeuten, dass das Ausländische die Pointe sei! Dies auch gegen Hofm. (vgl. auch s. Schriftbew. II 2, 70 f.), welcher ebenfalls der Lesart ohne Ἄγαρ folgt und im Wesentlichen mit der Erklärung Wieseler's stimmt, den Berg Sinai als Gegensatz des Zion, und Arab. als Gegensatz des Landes der Verheissung nehmend. Vgl. noch gegen diese ganze einlegende Auslegung Ew., Jahrb. X 239.

**) Welche nicht mit Beng., als wäre sie von einem μέν begleitet (und unter Befolgung der Lachm. Lesart), in ein gegensätzl. Verhältniss zu συστοιχεῖ δέ zu bringen ist (d. Berg S. liegt zwar in Arabien, kongruirt aber u. s. w.).

***) Zu beachten ist, dass der Ap. gar nicht sagen will, Hagar sei überhaupt in der Arab. Sprache der Name des Sinai, sondern dass er mit ἐν τῇ Ἀραβίᾳ jenen Namen als landesüblichen, als Provinzialnamen kennzeichnet. Mit Unrecht findet Hofm. in den Worten nach uns. Lesart »Widersinn«.

die Sinait. Verfassung (Stud., Ust., de W., B.-Cr., früher Hofm.), sondern Hagar, d. h. nicht mehr das Wort H. sondern die 4 24 genannte Frau selbst. Dafür entscheidet der Zusammenh. mit dem Vor., wonach die beiden Frauen die Subjekte der alleg. Deutung sind, und mit dem Folg., wonach das jetzige Jerus. gleich dem Subjekt von *συστοιχεῖ* sammt seinen Kindern in Knechtschaft ist. *συστοιχεῖν* heisst in derselben Reihe stehen*) (s. Polyb. 10, 21, 7 und Wetst.), d. h. hier: in der nämlichen Kategorie (*συστοιχία*, Arist. metaph. 1, 5 p. 986. 1004) stehen, von der nämlichen Art und Gattung sein, *σύστοιχον εἶναι* (Theophr. c. pl. 6, 4, 2. Arist. meteor. 1, 3. Lucian. q. hist. conscr. 43). Mithin: die Hagar ist dem jetzigen Jerus. gleichartig (vgl. Polyb. 13, 8, 1: *ὅμοια καὶ σύστοιχα*), hat dasselbe charakteristische Verhältniss mit diesem gemein, in so fern nämlich als, wie Hagar Sklavin ist, auch das jetzige Jerus. mit seinen Kindern im Sklavenstande sich befindet. S. das Folgende. So drückt *συστ.* die Kongruenz aus. Unrichtig aber ist die Vorstellung: sie steht als Parallele gegenüber (Rück., Winer**). Dies müsste ausgedrückt sein durch *ἀντιστοιχεῖ* (Xen. Symp. 2, 20. Anab. 5, 4, 12; vgl. *ἀντίστοιχος* Eur. Andr. 746 und *ἀντιστοιχία* Plut. Mor. p. 474 A.)***). — *τῇ νῦν Ἱερ.*) steht nicht im Gegensatze gegen das vormalige Salem (Er., Michael.),

---

*) Die Bedeutung: den gleichen Zahlenwerth haben, welche Grossm. u. Lips. hier für d. Wort annehmen, indem sie die jüd. Zahlensymbolik oder Gematria von P. angewendet finden, ist nicht nachweisbar.

**) Vgl. auch Wies.: »entspricht ihm, aber nicht auf gleicher, sondern auf verschiedener Stufe«, womit der Begriff des Typus ausgedrückt sei. Dies ist nicht durch Polyb. 10, 21, 7 zu belegen, wo *συζυγοῦντας καὶ συστοιχοῦντας διαμένειν* in Reihe und Glied bleiben heisst (»servare ordines secundum *παραστάτας* et *ἐπιβάτας*«, Schweigh.), so dass immer sowol die *συζυγοῦντες* als auch die *συστοιχοῦντες* je Eine Reihe mit einander bilden.

***) Viele von denen, welche den Sinai als Subjekt betrachten (s. oben), erklären: er erstreckt sich bis nach Jerus. hin (Vulg., Hier., Ambr., Chrys., Theophyl., Er., Luth., Wolf u. A.). Dies wäre mit Genebrardus ad Ps 133 3 der Wortbedeutung von *συστοιχεῖ* zufolge näher so zu bestimmen: »perpetuo dorso sese versus Sionis montes exporrigit«. Allein selbst die geographische Wirklichkeit zugegeben, und abgesehen davon, dass der Sinai nicht das Subjekt ist, so müsste P. statt *τῇ νῦν Ἱερουσ.* den Berg Zion genannt haben. Hofm. erklärt in Bezug auf die Lage des Sinai in Arabien und Jerusalem's im Lande der Verheissung den Ausdruck zwar räumlich, aber als Bezeichnung des nichträumlichen Verhältnisses, dass das jetzige Jerus. mit dem gleichwol Arabischen Berge, welcher es auf gleicher Linie heilsgeschichtlicher Ordnung neben sich habe, zusammengehöre; eine erkünstelte Konsequenz des bei *ἐν Ἀραβ.* eingetragenen geographischen Gegensatzes, so wie der irrigen Annahme, dass der Berg Sinai das Subjekt sei. Dabei ist die Fassung so gewendet, als ob P. geschrieben hätte: *συστοιχεῖ δὲ ἀὐτῷ ἡ νῦν Ἱερουσ.*

sondern P. meint das jetzige, der vormessianischen Weltperiode angehörende Jerus., dem ἡ ἄνω Ἱερουσ. (4 26) entgegengesetzt, welches nach der Parusie an seiner Stelle sein wird. S. z. 4 26. Uebrigens repräsentirt das jetzige Jerus. und dessen Kinder (Bewohner, s. Mt 23 37. Ps 149 2) den Israelitischen Staat und seine Mitglieder. Vgl. Jes 40 2. — δουλεύει γὰρ etc.) nämlich dem Mos. Gesetze. Die Römische Knechtschaft (Pelag.) ist nach dem Zusammenhange weder allein (Castal., Ewald) noch mit (Beng.) gemeint. Subjekt ist hier ἡ νῦν Ἱερουσ., nicht Ἄγαρ (C. a Lap., Grot. u. A.). Der Subjektswechsel kann nach klassischem und neutest. Gebrauch nicht auffallen; Stallb. ad Plat. Gorg. p. 510 C. Win. § 67, 1, c. Mit Unrecht hat Lachm. (auch Ew.) δουλεύει — αὐτῆς parenthesirt.

Anmerk. Bei der Bengel-Lachm. Lesart τὸ γ. Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τ. Ἀραβ. wäre einfach zu fassen: denn der Sinai-Berg ist in Arabien, so dass ἐν τῇ Ἀραβ. dazu dienen würde, das allegorische Verhältniss der Hagar zum Sinai zu unterstützen, da auch Hagar in Arabien und die Stammmutter der Araber war. Das wäre freilich ein recht vages Begründungsmoment, welches der dialektischen Schärfe des Apostels nicht entspräche. Da nun auch der Gleichklang der Namen der Hagar und des Sinai um nichts zufälliger ist, als der Umstand, dass Beide sich gerade in Arabien befanden, so ist aus inneren Gründen die Bengel-Lachm. Lesart jedenfalls nicht vorzuziehen. Gegen die Wieseler-Hofm. Ausdeutung von ἐν τ. Ἀραβ. s. oben S. 286 A. 1.

4 26*). Ganz anders aber als mit dem jetzigen Jerus. verhält es sich mit seinem Gegensatze: *das obere Jerus. aber ist eine Freie, welches nämlich unsere Mutter ist.* — δέ) stellt dem vorherigen τῇ νῦν Ἱερουσ. die ἄνω Ἱερουσ. gegenüber. Jenes μία μέν 4 24 nämlich ist auf Anlass der 4 25 gegebenen Bemerkungen ohne ein nachfolgendes Korrelat (etwa ἡ δὲ ἑτέρα) geblieben, was der paulin. Beweglichkeit des Denkens ganz entsprechend ist. Vgl. Röm 7 12 auch 5 12. In genauem Parallelismus zur ersten Seite der allegor. Deutung würde die zweite lauten: »Der andere Bund aber, welcher in jener Geschichte allegorisch dargestellt ist, ist der von Chr. gestiftete, welcher zur Freiheit gebiert; dieser ist die Sara, welche gleichartig ist dem obern Jerus., denn letzteres ist, wie Sara es war, frei mit seinen Kindern, und diesem obern Jerus. ge-

---

*) πάντων nach ἡμῶν (ℵ^{c}AC^{3}KL, Elz. von Ew. geschützt, von Lachm. eingeklamm.) ist (nach ℵ*BC*DFG einigen Minusk., den meisten Ueberss. u. vielen Vätern mit Tisch., Treg., WH.) zu tilgen als ein durch 3 26. 28. 4 27 inhaltlich veranlasster, vielleicht aus Röm 4 16 u. Polycarp Phil. 3 entnommener Zusatz.

hören wir Christen als Kinder an«. P. überlässt es aber dem Leser, dies zu denken und stellt vielmehr der letzten Aussage über das jetzige Jerus. 4 25 b sofort die Spitze der zweiten Gegenseite gegenüber, die Behauptung, dass das obere Jerus. als freies unsere Mutter ist, um dieselbe dann 4 27. 28 zu begründen. — ἡ δὲ ἄνω Ἰερουσ.) ist weder das alte Jerus., das Salem Melchisedek's (Oed., Mich., Paul.), noch der Berg Zion, welcher bei Joseph. ἡ ἄνω πόλις heisst (s. d. Stellen in Otti Spicil. ex Josepho p. 400 f.), wie bei Griechen auch die Akropolis Athen's so genannt wird (Vitringa, Elsn., Mill., Wolf, Ramb., Moldenh., Zach.). Beides ist gegen den Kontext und Ersteres wider den Sprachgebrauch*). Der auch sonst bei P. in ἄνω liegende Gegensatz von Himmel und Erde (Phil 3 14. Kol 3 2) findet auch hier statt, da ἡ νῦν Ἱερ. das irdische Jerus. ist. Zwar würde er diesen Gegensatz genauer ausgedrückt haben, wenn er statt τῇ νῦν Ἰερουσ. geschrieben hätte τῇ κάτω Ἰερουσ. (ירושלים של מטה), aber er dachte bei νῦν als Gegentheil das künftige Jerus. (Hbr 13 14) und wechselte hernach seine Vorstellung, indem er das künftige als das obere dachte; denn es ist das himmlische Jerus., bei den Rabbinen ירושלים של מעלה genannt, welches nach Jüdischer Lehre das im Himmel befindliche Musterbild des irdischen Jerus. ist und bei Errichtung des Messiasreiches zur Erde herabgelassen wird, um, wie das irdische Jerus. der Mittelpunkt und die Residenz der alten Theokratie ist, das Nämliche für die Messianische Theokratie zu sein. Vgl. Hbr 11 10. 12 22. 13 14. Off. 3 12. 21 2. S. überh. Schoettg. de Hieros. coelest. in s. Horis p. 1205 ff. Meuschen N. T. ex Talm. ill. p. 199 ff. Wetst. z. u. St. Weber, Jüd. Theol. 404. Schürer, Gesch. d. Jüd. Volks[3] II 536. Wie aber vorhin das jetzige Jerus. den Jüdischen Gottesstaat darstellte, so ist hier mit dem obern Jerus. die Messianische Theokratie dargestellt, welche vor der Parusie die Kirche und nach der Parusie das herrliche Messiasreich ist. Mit Recht nämlich ist von je her auch die Kirche auf Erden (nicht bloss die ecclesia triumphans) in dem himmlischen Jerus. gefunden (s. Luth. u. bes. Calov. z. St.), denn letzteres ist das πολίτευμα der Kirche, welches im Himmel ist Phil 3 20. Der Kirche himmlische Vollendung in Chr. erfolgt bei der Parusie, bei welcher der himmlisch herrschende Chr. das bis dahin mit ihm in Gott verborgene Leben der Gemeinde (s. z. Kol 3 3 f.), die sein, des Hauptes, Leib und

*) ἄνω heisst immer oben; wo es olim zu heissen scheint, bezeichnet es die aufsteigende Stammlinie, wie z. B. Plat. Legg. 9 p. 880 B.: ἢ πατρὶ ἢ ἔτι ἀνωτέρῳ. Theaet. p. 175 B. al., die frühere Zeit als höher zurückliegende (Polyb. 5, 6, 1. 4, 2, 3. 4, 50, 3).

πλήρωμα ist (Eph 1 22 f.), in Herrlichkeit offenbaren wird. So ist die Kirche schon auf Erden der Gottesstaat des himml. Jerus. und hat ihr πολίτευμα im Himmel; aber diese ihre κληρονομία ist bis zur Parusie noch ein idealer und verhüllter, obwol hoffnungsgewisser Besitz, welcher erst durch den wiederkommenden Herrn zur offenbaren herrlichen Verwirklichung kommt. Uebrigens ist keineswegs zu behaupten, dass P. die sinnlichen Rabbinischen Vorstellungen vom himmlischen Jerus. (s. auch Eisenm. entdeckt. Judenth. II p. 839 ff.) gehabt habe, da er sie nirgends darlegt oder auch nur andeutet, so oft er auch von der Parusie und den damit zusammenhängenden Folgen redet. Das himmlische Jerus. war ihm die volksthümliche Folie der an dem erhöheten Chr. als an ihrem Mittelpunkte haftenden Idee des Messiasreiches vor und nach seiner glänzenden Verwirklichung. — ἐλευθέρα ἐστιν) es hat im Gegensatz gegen das wie Hagar dienende jetzige Jerusalem die Eigenschaft der freien Sara, es ist unabhängig vom Mos. Gesetze (Gegentheil des δουλεύει 4 25) in der freien sittlichen Selbstbestimmung unter dem höhern Lebensprinzip des Geistes (Röm 8 2. II Kor 3 17). — ἥτις ἐστὶ μήτηρ ἡμῶν) ἥτις motivirt die Nennung des oberen Jerus. durch Hinweis auf seinen Werth für uns; es hat nicht Nachdruck in dem Sinne: Diesem (freien) Jerus. gehören wir Christen — an; unfrei wäre es unsere Mutter nicht (Mey., Phil.). Denn es kann sich nicht, wie es danach nöthig wäre, auf ἐλευθέρα, sondern nur auf ἡ ἄνω Ἱερ. beziehen, und als Relativum unmöglich den Ton haben. Besser ist die Erklärung: welches ist unsere Mutter (Holst., Dalm.). Allein 4 28 gehört augenscheinlich noch mit zu der durch γάρ 4 27 eingeführten Begründung als Untersatz und führt dann auf den Schluss, dass das himmlische Jerusalem unsere Mutter ist. Den Ton hat daher hier dem μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς gegenüber ἡμῶν (Win., Matthias), was nicht durch die markirte Stellung ἡμῶν μήτηρ (Mey.) oder ἡμῶν ἐστὶν ἡ μήτηρ (Holst.) kenntlich gemacht zu werden brauchte (vgl. τ. πνεύματι ἡμῶν Röm 8 16), dagegen dadurch angedeutet sein kann, dass ἡμῶν an das Ende des Satzes gerückt ist (gegen Dalm.). ὅστις ist hier nicht wie sonst häufig begründend (Hofm.[1]), sondern drückt nur allgemeiner im Unterschiede von ὅς »eine innigere Beziehung der näheren Bestimmung zu seinem Gegenstande« aus (Kühn. II 906): das obere Jerusalem als dasjenige, welches unsere Mutter ist, ist frei. μήτηρ ohne Artik. ist qualitativ. Dass aber ἡμῶν auf die Christen überhaupt, mit Einschluss auch der Heidenchristen gehe, verstand sich nach dem Zusammenhange von selbst, brauchte also nicht erst durch das im text. rec. zugesetzte πάντων in's Licht gestellt zu werden (geg. Reiche).

4 27. *Denn es steht geschrieben: Freue dich* u. s. w. giebt in Verbindung mit 4 28 die Begründung von 4 26, also nicht dafür, dass Sara Mutter Vieler sei (de W.) oder dass das himml. Jerusalem die Sara der Allegorie sei (Holst. II 173) oder der Sara als Mutter gleich stehe (Dalm.), da in 4 26 weder von Sara noch von Vielen die Rede war, aber auch nicht dafür nur, dass das obere Jerusalem unsere Mutter ist (Wies., Schmoller); denn dabei kommt weder das vor. ἐλευθέρα ἐστιν noch die im Folg. gegebene Vergleichung des oberen Jerusalem mit Sara zur Geltung. Richtiger ist es, in 4 27 den Schriftbeweis zu finden, dass kein anderes als dieses, das freie Jerus. (ἥτις) unsere Mutter sei (Mey.). Doch hängt die Annahme, dass nur der vorige Relativsatz bewiesen werde (Mey., Phil.), mit der falschen Fassung desselben zusammen. Und mit Unrecht hebt man, um in 4 27 einen Beweis für die Freiheit des oberen Jerus. zu finden, hervor, dass hier das Gottesvolk im Stande seiner Freiheit ins Auge gefasst sei (Mey.): denn dies Moment wird in der angef. Schriftstelle garnicht erwähnt. Bewiesen wird der ganze Inhalt von 4 26, d. h. die Behauptung, dass das obere Jerusalem, das unsere Mutter ist, frei sei, aber nicht direkt, sondern, wie jene Behauptung auf die Vergleichung mit der freien Sara gegründet war, durch den Nachweis, dass das messianische Jerusalem uns in derselben Weise zu Kindern hat, wie Sara den Isaak. Daraus ergiebt sich das Recht, unsere Mutter, das obere Jerusalem gleich Sara als frei, oder wie es nachher 4 31 geschieht, uns als Kinder der Freien zu bezeichnen. — Mit grossem Geschick zieht P. hier eine prophetische Stelle (Jes 54 1) heran, in welcher mit Worten, die zugleich auch auf Sara passen (und nach Jes 51 1. 2 vielleicht vom Propheten selbst mit Beziehung auf Sara gedacht sind), das Jerus. beschrieben wird, in welchem P. das obere Jer. erkennt. Dieses nämlich ist nach P. das angeredete Subjekt, die Unfruchtbare, weil Sara, welche nach der Allegorie dem himmlischen Jerus. entsprechend ist, bekanntlich unfruchtbar war. Der historische Sinn der Prophetie (Jes 54 1, genau nach den LXX) ist die freudenreiche Verheissung grossen Wachsthums des heruntergekommenen Gottesvolks nach dem Babylonischen Exil durch Gottes wunderbare Hülfe. Das verödete, menschenleere, einem unfruchtbaren Weibe gleichgewordene Jerus. wird zum Jubel aufgerufen, weil es — und so wird es allerdings poetisch wie eine zweite Person mit sich selbst verglichen (gegen Hofm.) — bevölkerter, kinderreicher werden soll, als ehedem, wo es die den Mann besitzende Gattin Gottes war. Die Erfüllung dieser messianischen, weil von der Idee der siegenden Theokratie getragenen Weissagung aber erkennt P. in dem grossen neuen

Gottesvolke, welches der ἄνω Ἰερουσαλήμ, dieser Sara im Sinne der Erfüllung, als seiner Mutter angehört. Vor der Entstehung des christl. Gottesvolkes war dieses himmlische Jerus. noch unbevölkert, kinderlos στεῖρα, οὐ τίκτουσα, οὐκ ὠδίνουσα, ἔρημος, mithin ganz die Sara jener Allegorie, ehe dieselbe die Mutter Isaak's wurde. In und mit der Entstehung des christl. Gottesvolkes aber ist jenes gleich Sara durch die verheissene gnädige Wunderwirksamkeit Gottes eine fruchtbare, über ihren Kinderreichthum jubelnde Mutter geworden, kinderreicher als ἡ νῦν Ἰερουσαλήμ, diese Mutter des alten Gottesvolks, welche bis dahin, der Hagar gleich, בְּעוּלָה, ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα gewesen war. Dieser ἀνήρ ist nicht das Gesetz (Luth.), sondern Gott, dessen Verhältniss zum theokratischen Gemeinwesen des A. B. als ehelicher Verkehr gedacht ist. Vermöge dieser Vorstellung ist das Verhältniss Gottes zu der νῦν Ἰερουσαλήμ, diese als Frau ἡ ἔχουσα τὸν ἄνδρα gedacht, das Gegenbild des Verhältnisses Abraham's zur παιδίσκη Hagar, deren Nachkommen κατὰ σάρκα in's Leben traten. Hingegen ist Gottes Verhältniss zu der ἄνω Ἰερουσ., diese ebenfalls als Frau gedacht, welche aber bisher στεῖρα etc. gewesen, das Gegenbild des Verhältnisses Abr.'s zur freien Sara, deren noch weit zahlreichere Nachkommen Verheissungskinder sind (4 28). Vgl. Röm 9 8. — στεῖρα etc.) *du Unfruchtbare* u. s. w., dies ist nicht auf die Heidenchristen gegenüber der Jüd. Kirche als der den Mann habenden, zu beziehen (Chrys., Beng. A.), da in 4 27, dessen Inhalt hier begründet wird, ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν auf alle Christen geht. — ἡ οὐ τίκτουσα) nicht für Partic. Praeter. (Grot. u. M.), sondern das stattfindende Verhältniss wird ausgesprochen: *die du nicht gebierst*, Folge von στεῖρα, sterilis, unfruchtbar, wie Sara עֲקָרָה war. Eben so nachher ἡ οὐκ ὠδίνουσα. — ῥῆξον) Gewöhnlich ergänzt man φωνήν. Viele Beispiele von ῥήγνυμι φωνήν oder αὐδήν (Eur. Suppl. 710), die Stimme entfesseln, d. i. laut werden, s. b. Wetst. z. u. St. Loesn. Obss. p. 333. Jacobs ad Anthol. X p. 385. XI p. 57. XII p. 131. Vgl. d. Lat. rumpere vocem (Drackenb. ad Sil. It. 4, 528). Jedoch da das Verbum allein nie so gebraucht wird, so ist es sicherer, die Ergänzung aus dem Vorhergegangenen zu entnehmen, also εὐφρωσύνην zu ergänzen: *hebe an zu jubeln* (Kypk., Sch.), aber nicht weil im Hebr. רִנָּה פִּצְחִי steht (Sch.), sondern weil εὐφρωσύνην aus dem vorherigen εὐφράνθητι fliesst*); das Gegentheil ist ῥήγνυμι κλαυθμόν (Plut. Per. 36), ῥήγν. δακρύων νάματα (Soph. Trach. 919). — καὶ βόησον etc.) *und*

*) Wahrscheinlich haben die LXX. רָנָּה gar nicht gelesen.

frohlocke, die du nicht Geburtswehen hast. — πολλὰ — — μᾶλλον ἤ) nicht statt πλείονα ἤ, welches die Vielheit der Kinder ganz auf sich beruhen lassen würde, sondern es sagt aus, dass Beide viel Kinder haben, die Einsame aber mehr: *denn zahlreich sind die Kinder der Einsamen in höherem Grade als der den Mann Besitzenden.* So haben die LXX. das Hebräische רַבִּים מִבְּנֵי richtig verstanden. — ἔρημος) solitaria d. i. dem Gegensatz gemäss: ohne ehelichen Verkehr.

4 28*) ist nicht von 4 27 zu trennen und zum ff. zu ziehen (früher die Meisten), sondern mit 4 27 zu verbinden (Windischm., Hofm., Ew., Wies.), nicht als eine bloss die Erfüllung des Prophetenspruchs, welche in der Christenheit ihre thatsächliche Verwirklichung habe, erläuternde Bemerkung: Die Christen aber sind die vielen Kinder jener geistlichen Sara, des himmlischen Jerus.'s! (Mey.), sondern als ein die Begründung 4 27 vervollständigendes Moment, als Untersatz (vgl. Wies., Jatho, Hofm.): *Ihr aber, Brüder* (ὑμεῖς individualisirend) *seid* solche *Verheissungskinder nach Art Isaaks*, wie sie für das himmlische Jerusal. verheissen sind, also ist dieses wirklich der freien Sara entsprechend als das freie unsere (der Christen) Mutter. — κατὰ Ἰσαάκ) nach Art Isaak's; vgl. I Ptr 1 15 u. s. Wetst. u. Kypke, auch Heind. ad Plat. Gorg. p. 225 f. — ἐπαγγελίας τέκνα) ἐπαγγ. ist mit Nachdruck vorangestellt: Kinder, welche es nicht durch fleischliche Abkunft wie Ismael sind, sondern durch Verheissung. Aber nicht als Kinder Abr.'s sind die Christen hier gedacht (Mey.), sondern dem Zusammenhange gemäss als Kinder des oberen Jerus. Diesem sind sie Kraft göttl. Verheissung angehörig geworden, wie Ismael durch solche ein Kind der Sara wurde. Wegen 4 23 ist hier so wenig wie Röm 9 8 (s. z. d. St.): libri promissi (Win. u. A.) zu erklären.

4 29 f. enthalten nicht den siegesfrohen Schluss der Allegorie (Mey., Dalm. vgl. dagegen z. 4 31), aber auch nicht einen bloss nebengeordneten Zug (Holst. I), sondern nachdem P. 4 24. 25 Hagar mit dem jetzigen Jerus., u. 4 26—28 Sara mit dem oberen, auch mit Rücksicht auf ihre Kinder verglichen hat, hebt er hervor, dass auch das gegenseitige Verhältniss zwischen den Kindern des jetzigen Jerus. und denen des oberen durchaus dem Verhältniss zwischen Ismael und Isaak entspricht. So gehört auch dies, obschon es der Allegorie ein trostreiches prakti-

*) Zu lesen ist nicht ἡμεῖς — ἐσμεν (Elz. nach ℵACD^{c}EKLP. Minusk. f. Vulg., Pesch., Heracl., Copt., Arm., Aeth., Goth., mehreren griech. Vätern, Hieron., Aug.) sondern ὑμεῖς — ἐστε (Tisch., Lchm., Treg. Txt., WH. a. R., Weiss nach BD*FG 17. 67** It.: d e g, Sah., Aeth., Orig. nach Hieron., Iren., Ambr., Victorin., Tichon., Ambrstr.), wofür die erste Person wegen 4 26 und 31 einkam.

sches Moment entnimmt, noch zu ihrer Ausführung selbst. — Ἀλλ᾽) *gleichwol*, ungeachtet des 4 28 genannten Vorzugs werden die Christen von den Juden wie einst Isaak von Ismael, verfolgt, aber (4 30) wie sehr ohne schliesslichen Erfolg wird dies nach der Schrift sein! — ὥσπερ τότε) *sowie damals*, nämlich zu jener Zeit, als die allegorisch bedeutsame Geschichte sich zutrug. — ὁ κατὰ σάρκα γεννηθείς) *der nach dem Fleisch Geborene*. S. 4 23. — ἐδίωκε) *verfolgte*. Zwar wird Gen 21 9 Ismael nur als Spötter (gegen Isaak) bezeichnet*). Aber P. folgt der Tradition, welche auf Grund jener Angabe weiter ging. S. Beresch. R. 53, 15: »Dixit Ismael Isaaco: eamus et videamus portionem nostram in agro; et tulit Ismael arcum et sagittas, et jaculatus est Isaacum et prae se tulit ac si luderet«. Die Annahme, P. meine mit διώκειν wahrscheinlich ein den Isaak muthwillig beunruhigendes Nachlaufen, wie auch die gesetzlich Gesinnten hinter den gläubigen Heiden her gewesen seien, sie zu beunruhigen, Apg 5 10. 12 (Hofm.) ist ohne geschichtlichen Anhalt und zu dem ταράσσειν der Judaisten (von welchen überh. hier keine Rede ist) unpassend; vgl. 1 7. — τὸν κατὰ πνεῦμα) *den geistgemäss Geborenen*, d. h. den, welcher zufolge der vermittelnden Wirksamkeit des h. Geistes (denn das göttliche πνεῦμα, als das Prinzip der göttlichen Verheissung, ist in der Wirksamkeit der letztern wirksam) geboren ward. Durch die vis carnis konnte Isaak nicht geboren werden, sondern nur dadurch, dass bei seiner Erzeugung (Röm 4 17 ff.) die in der göttl. Verheissung wirksame vis spiritus divini die Zeugungs- und Empfängnissfähigkeit herstellte. Der Sache nach ist also τὸν κατὰ πνεῦμα dasselbe was τὸν διὰ τῆς ἐπαγγελίας γεννηθέντα, 4 23. Die Erklärung: per singularem efficacitatem Dei (Sch.) vergleicht Verschiedenartiges (Lk 1 25) und ist nicht wortgenau. Die Annahme aber, der Ausdruck sei aus einem Ineinanderfliessen der idealen Beziehung der Allegorie auf die Christen und ihrer historischen Grundlage zu erklären, (Hilg. vgl. Beng.) ist entbehrlich. — οὕτω καὶ νῦν) *so* verfolgen *auch jetzt* die leiblichen Abrahamiden (die Juden) diejenigen, welche κατὰ πνεῦμα Abrahamiden sind (die Christen, ἐπαγγελίας τέκνα 4 28). Vgl. I Th 2 14. Dieses οὕτω καὶ νῦν schliesst keinerlei Verfolgung, welche die Christen von den Juden erlitten, aus; aber wirkliche Verfolgungen, wie sie ja damals so allgemein die Christenheit von der Judenschaft zu erfahren

*) Dass P. wirklich nur jenes Spotten mit ἐδίωκε gemeint habe (»nulla enim persecutio tam molesta esse nobis debet, quam dum impiorum ludibriis videmur labefactari nostram vocationem«, Calvin), ist dem umfassenden Sinne des Wortes nicht entsprechend.

hatte, müssen gemeint sein, nicht das ταράσσειν Seitens der Judaisten (Hofm.; s. z. ἐδίωκε).

4 30*) ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή;) *aber was sagt die Schrift?* führt mit Triumph die göttliche Gewissheit der Erfolglosigkeit ein, welche dieses διώκειν zum eigenen Verderben der Verfolger haben werde. Die Wichtigkeit des Spruchs wird durch die fragende Ankündigung lebendiger hervorgehoben. Vgl. Röm 4 3. 10 8. 11 2. 4. Dissen ad Dem. de cor. p. 186. 347. Blomf. Gloss. ad Aesch. Pers. 1013. Das Zitat ist Gen 21 10 fast genau nach den LXX. Statt μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ bei den LXX. hat P. μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας nicht zufällig, sondern zur Hervorhebung des Gegensatzes geschrieben, welche bedeutsam auf den Hauptpunkt der Allegorie (vgl. schon 4 22) zurückweist. — ἔκβαλε etc.) *Stosse aus die Magd und ihren Sohn.* Worte der Sara an Abrah. (aber Gen 21 12 ausdrücklich von Gott zur Vollziehung bestätigt), die Verstossung der Hagar und ihres Sohnes aus dem Hause fordernd. Die Galater sollen darin im Zusammenhange der Allegorie die Ausschliessung der jetzt die freie Christenheit verfolgenden unfreien Juden aus dem Gottesvolk entnehmen. Die Ausschliessung findet thatsächlich schon im gegenwärtigen αἰών statt, sofern das wahre, gesetzfreie Israel (der Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ 6 16) an die Stelle des alten Gottesvolks getreten ist, und wird zur vollendeten Verwirklichung bei der Parusie, wo die κληρονομία des ewigen Messianischen Heils nur der freien christl. Gottesfamilie zu Theil wird. Vgl. 3 18. 29**). — οὐ γὰρ μὴ κληρον.) mit grossem Nachdruck voran: *gewisslich nicht erben wird der Sohn der Sklavin mit dem Sohne der Freien.* Vgl. Gen 25 5 f. Ueber den Ausschluss der Kinder der Kebsweiber von der Erbschaft nach Israelit. Recht s. Selden, de success. ad leg. Hbr 28. Saalschütz, M. R. 831. Ewald, Alterth. 266.

---

*) In der Wahl zwischen κληρονωμήσῃ (ACFG Chrys., Theodoret., Joh. Dam.; Elz., Tisch. VII) und κληρονομήσει (ℵBD Minusk., Theophyl.; Lachm., Tisch. VIII, Treg., WH.) entscheidet sich Meyer für ersteres, weil letzteres aus den LXX. eingekommen sei, aber auch da schwanken die Lesarten in derselben Weise und als besser bezeugt wird vielmehr κληρονομήσει vorzuziehen sein. — Statt des urspr. τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαάκ haben D*FG Codd. d. It. u. e. Vätt. τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρας dem Text der LXX. konformirt.

**) Nach Hofm. (vgl. auch Schriftbew. II 2, 71) ist die Meinung, dass, wie Abr. den Ismael von Isaak abgeschieden hat, auch die Leser diejenigen als unbetheiligt an ihrem Erbe von sich weisen sollen, welche ihnen die eigene Gesetzlichkeit aufdringen wollen; unverworren soll die Christenheit mit solchen Leuten bleiben. Diese Abschwächung ist nach der richtigen Fassung von διώκειν 4 29 unmöglich; die gewisse göttliche Nemesis gegen die Verfolger muss gemeint sein, die göttliche ἐκδίκησις (Lk 18 7 f. vgl. II Th 1 6. 8).

4 31*). *Deswegen* (weil wir Christen nach dem Vor. nicht dem Ismael, sondern dem Isaak entsprechen), *meine Brüder, sind wir nicht Kinder der Sklavin, sondern der Freien.* Die Annahme, hiemit beginne ein neuer Abschnitt, in welchem P. der folgenden Ermahnung, in der chr. Freiheit zu beharren, als Grundlage denjenigen aus der bisherigen Belehrung sich ergebenden Satz vorausschicke, welcher den Kern der Allegorie bildet (Lachm., de W., Mey., Ew., Hofm., Ell., Holst. II, Wörn., Dalm.) ist ganz unmöglich. Der die Allegorie enthaltende Abschnitt 4 21 ff. ist im Verhältniss zu allem Vorangehenden und Folgenden so eigenthümlich, dass der noch ganz innerhalb dieser Allegorie stehende Gedanke von 4 31 nur zu diesem Abschnitt selbst gehören kann. Er ist gerade Schlussstein und Endergebniss der bisher. Rede (Luth. 1519: applicat. historiam et allegoriam, et summam absolvit brevi conclusione). Dass er in dieser Stellung, weil schon mehrmals dagewesen (4 26. 28), viel zu wenig sagend und matt sei (Mey.), ist nicht richtig. Vielmehr ist er garnicht als Abschluss der Allegorie zu entbehren. Während 4 26 die Behauptung, »das obere Jerus., unsere Mutter, ist frei«, noch ohne direkte Beziehung auf die allegorische Geschichte ausgesprochen war, in 4 28 aber ganz der Begriff der Freiheit, auf den es hier zuletzt ankommt, fehlte, folgt erst in 4 31 klar und scharf hingestellt die eigentliche Pointe der ganzen Vergleichung.

5 1—6. P. ermahnt von neuem an der christlichen Freiheit festzuhalten mit Hinweis auf die schlimmen Folgen des Gegentheils. Hier (oder 4 31) einen neuen paränetischen Haupttheil beginnen zu lassen (Mey., Schmoll., Hilg., Phil., Dalm. u. A.), ist unbegründet. Die folgenden Abschnitte 5 1—6, 7—12 sind mit den früheren 4 8—11, 12—20 nach Form und Inhalt ganz verwandt, da sie sämmtlich (wie gewissermassen auch 4 21—31) eine praktische Empfehlung der Gesetzesfreiheit und Bekämpfung des Judaismus enthalten. Dagegen folgt 5 13 eine davon ganz verschiedene Ermahnung zur rechten Erfüllung des Gesetzes.

5 1**) *Τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν)*

---

*) Statt des gut bezeugten *διό* (ℵBD*) haben ACP aus 4 28, wo dieselben Handschr. *ἡμεῖς δέ* lesen, letzteres hier eingebracht, welches dann wieder durch *ἄρα* (D^{c}KL) oder *ἄρα οὖν* (FG) um den richtigen logischen Zusammenhang herzustellen, ersetzt wurde.

**) Die mannigfachen Textvarianten in diesem V. lassen sich, indem man von den Schwankungen in der Stellung der Worte *ἡμᾶς Χριστός* zunächst abzusehen hat, in vier Gruppen theilen 1) *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμ. Χρ.* (oder *Χρ. ἡμ.*) *ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν* (so Mill., Beng., Lachm., Tisch. VIII, Treg., WH. nach ℵABC*P 17. 73); ähnlich: *τῇ γὰρ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς*

Der Satz bildet die Grundlage der folg. Ermahnung στήκετε οὖν etc. *Für die Freiheit*, damit wir frei sein und bleiben, nicht wieder unfrei werden sollten, *hat uns Chr. befreit* (4 1—7), nämlich von der Knechtschaft der στοιχεῖα τοῦ κόσμου 4 3. Vgl. 5 13. Joh 8 36. Der Dativ τῇ ἐλευθ. ist also commodi, nicht instrumenti (vgl. auch Buttm., neut. Gr. 155, Holst., Hofm., Reithm.). Hiermit und durch die Beachtung des Nachdrucks, welcher nicht auf *Χριστός*, sondern auf dem gleich nach τῆς ἐλευθέρας 4 31 anhebenden τῇ ἐλευθερίᾳ liegt, fällt der Einwand, dass P. hätte schreiben müssen: *X. ἡμᾶς ἐλευθερίᾳ ἠλευθέρωσεν*, oder εἰς ἐλευθ., oder τῇ ἐλευθ. ταύτῃ oder ἣν ἔχομεν oder sonst mit einem Beisatz (Rück., vgl. Matthias, Olsh.). — στήκετε οὖν) *haltet also Stand*, nämlich in der Freiheit, was aus dem Vorhergehenden fliesst, daher die Nichtverbindung

---

ἠλ. στήκετε οὖν (Copt.); τῇ ἐλ. οὖν ἡμ. Χρ. ἠλ. στ. οὖν (C^{c} 52) τῇ ἐλ. ἡμ. Χρ. ἠλ. στήκετε (D* 37* Armen. Sahid.). 2) ᾗ ἐλευθερίᾳ Χρ. ἡμ. (ἡμ. Χρ.) ἠλευθέρωσε, στήκετε οὖν) (FG f g Handschr. der Vulg., Goth., Orig., Victorin., Ambrostr., Augustin) ähnlich: ᾗ ἐλευθερίᾳ Χρ. ἡμ. (ἡμ. Χρ.) ἠλ. στήκετε (d e Vulg., Tertull., Hieron.) vgl. auch: quia Chr. nos liberavit state (Aeth.). 3) τῇ ἐλευθερίᾳ ᾗ ἡμ. Χρ. (Χρ. ἡμ.) ἠλευθέρωσε στήκετε οὖν (so Scholz und mit Anschluss der ersten Hälfte an das Vor. Schott, Ewald, Lightf. nach 10. 31. 67** 71. Cyrill, vgl. Pesch.: state igitur in libertate illa qua Chr. nos liberavit), ähnlich: τῇ ἐλ. ᾗ ἡμᾶς Χρ. (Χρ. ἡμ.) ἠλ. στήκετε (so Tisch. VII, Wiesel. nach D^{b} 47. 137. Theodoret. vgl. auch D^{c}E: τῇ ἐλ. ἡμᾶς ᾗ Χρ. ἠλ. στήκετε und Heracl.: in libertate, qua Chr. redemit nos state). 4) τῇ ἐλευθ. οὖν ᾗ Χρ. ἡμ. (ἡμ. Χρ.) ἠλευθέρωσε στήκετε (Elz., Reiche nach KL 43. Theophyl., Oekum. vgl. Chrysost.: τῇ γὰρ ἐλ. ᾗ Χρ. ἡμ. ἠλ. στήκετε). Hiernach ist die weitaus am besten bezeugte Lesart die von Mill. etc., welche im Ganzen auch durch die anderen Varianten der ersten Gruppe, ferner in Bezug auf das τῇ ἐλ. durch die Lesarten der dritten und vierten, in Bezug auf das Fehlen des οὖν nach ἐλευθ. durch diejenigen der zweiten und dritten und in Bezug auf das οὖν nach στήκετε durch die relativ beglaubigtsten Varianten der zweiten und dritten Gruppe bestätigt wird. Dieselbe erweist sich als die älteste auch dadurch, dass die übrigen Lesarten sich aus ihr ohne Schwierigkeit ableiten lassen. Zunächst entstand aus dem Bestreben, den Anfang von 5 1 an 4 31 anzuschliessen die Verwandelung von τῇ ἐλ. in ᾗ ἐλ., da man aber nun theilweise den Relativsatz zum folgenden στήκετε zog, so liess man οὖν hinter letzterem Worte fort, darauf löste man das Relativum ᾗ ἐλ. unter dem Einfluss des alten Textes in τῇ ἐλ. ᾗ auf, indem man dabei das οὖν theils beibehielt, theils fortliess, und endlich rückte man das am Ende unbequem gewordene οὖν zurück vor ᾗ, um die wieder aufgehobene Verbindung mit 4 31 neu herzustellen. — Die Umkehrung der entscheidend bezeugten Wortstellung ἡμᾶς Χριστὸς (ℵ*ABDFGP mehr. Min., Handschr. der It. u. Vulg., Goth., Cyr., Damasc.) in Χρ. ἡμ. (Elz.) erklärt sich daraus, dass man dem Subjekt seinen gewöhnlichen Vorrang gab. — Zu lesen ist also, wenn man in den Grenzen der Textüberlieferung bleibt: τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν. στήκετε οὖν —. Es ist aber eine ganz ansprechende Konjektur von Hort (Append. S. 122), dass τῇ frühe Korruption von ἐπ' sei, vgl. 5 13.

mit τῇ ἐλευθ. keine Dunkelheit oder Abgerissenheit (Reiche) ergiebt. Zum absoluten στήκετε, welches aus dem Kontexte seine Beziehung erhält, vgl. II Th 2 15. — καὶ μὴ πάλιν etc.) *und werdet nicht wieder in einem Knechtschaftsjoche gehalten.* Vorher waren sie (die Meisten) im Joche des Heidenthums gewesen, jetzt waren sie daran, im Joche des Mosaismus (nur einer andern Art der στοιχεῖα τοῦ κόσμου) gehalten zu werden. Das Joch ist als auf den Nacken gelegt gedacht. Apg 15 10. Sir 51 26. Dem. 322, 12. Hom. h. Cer. 217. Ueber πάλιν vgl. z. 4 9. δουλείας ist Genit. der Eigenschaft, Blass 96. Vgl. Soph. Aj. 944: πρὸς οἷα δουλείας ζυγὰ χωροῦμεν. Eur. Or. 1330. Plat. Legg. 6 p. 770 E.: δούλειον ζυγόν. Ep. 8 p. 354 D. Dem. 322, 12. Herod. 7, 8. — ἐνέχεσθαι mit Dativ (Dem. 1231, 15. II Mak 5 18. III Mak 6 10) oder ἐν (Dem. 1069, 9) ist der eigentliche Ausdruck von denen, welche in einer physischen (Netz u. dergl.) oder ethischen (Gesetz, Lehrsatz, Affekt, Sünde u. dergl.) Bindung der Freiheit gehalten werden, so dass sie nicht heraus können. S. Kypke z. St. und Markl. ad Lys. V p. 37. Reisk. Hier, wegen der Vorstellung eines Joches, ist es in physischer Beziehung gebraucht, aber zur bildlichen Darstellung der geistigen, welche das Gewissen betrifft.

Anmerkung. Nach der Recepta u. Tisch. VII wäre zu erklären: »In Betreff der Freiheit [also], für welche uns Christus befreit hat, haltet Stand, und werdet nicht wieder u. s. w.«, so dass τῇ ἐλευθερίᾳ wie τῇ πίστει II Kor 1 24. Röm 4 20, und ᾗ als Dativ commodi (Mor., Win., Reiche) zu fassen ist. Man könnte ᾗ auch mit Vulg., Luth., Bez., Calv., Pisc., Rück., Schott, Hilg., Wies. u. V. ablativisch (instrumental) nehmen: qua nos liberavit, nach Analogie der klassischen Ausdrücke ζῆν βίῳ, ὕσαι ὕδατι etc. (Bernhardy p. 107. Lobeck Paral. p. 523 ff.) und des bei den LXX. und im N. T. (Win. § 54, 3) häufigen Gebrauchs der Nomina conjugata im Dativ. Aber bei P. findet sich sonst diese Redeweise nicht, auch I Th 3 9 nicht. Nach Sch., Ew., Matthias, Lightf., welche an 4 31 anschliessen (s. d. krit. Anm.), kommt heraus: »Nicht sind wir einer Magd Kinder, sondern der Freien durch die Freiheit, womit uns Chr. befreiete; bestehet also«. So wird τῇ ἐλευθερίᾳ ᾗ ἡμᾶς X. ἠλευθ. ein selbstverständliches Anhängsel, und Χριστός erhält einen Nachdruck wie 3 13, welchen es nach seiner Stellung nicht hat.

5 2. *Siehe ich P. sage euch: wenn ihr euch beschneiden lasst, wird Chr. euch nichts nützen.* So deckt nun P. ihnen warnend die schreckliche Gefahr auf, welcher sie entgegengehen. Er thut es mit dem die besondere Beachtung jedes Lesers anregenden singularischen ἴδε (vgl. Soph. Trach. 824) und mit energischer, trotzbietender Einlegung seiner persönlichen Auktorität: ἐγὼ Π., wozu Theophyl. gut bemerkt: τὴν

τοῦ οἰκείου προσώπου ἀξιοπιστίαν ἀντὶ πάσης ἀποδείξεως τίθησι. Vgl. II Kor 10 1. Eph 3 1. Kol 1 23. — ἐὰν περιτέμνησθε) mit besonderem Nachdrucke. Die Leser standen jetzt eben auf dem Punkte, so weit, also bis zum Aeussersten, den falschen Aposteln in der Annahme des Gesetzjoches Folge zu leisten, nachdem sie sich früher schon zu vorläufigen einzelnen Gesetzbeobachtungen verstanden hatten (4 10). — Χρ. ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει) Vgl. 2 21. Χρ. ist gewichtig voran und gleich hinter περιτ. gestellt*). So kann Chr. nicht Chr., der Heilsvermittler, sein. Das Urtheil P. setzt voraus, dass die Beschneidung nicht als Bedingung heiligen Lebens (Holst. I), sondern neben dem (irgendwie auch für nützlich gehaltenen) Glauben an Chr. als Heilsbedingung, wie sie unter den Galatern in Frage stand, angenommen wird, 2 3. 5. Apg 15 1; 16 3. Vgl. Lechl., ap. Zeit.[3] 500 f. — Das Futur. ὠφελήσει, bezieht sich auf die Zeit nach etwaiger Annahme der Beschneidung, nicht auf »die nahe Zeit der Parusie und Entscheidung des Gerichts« (Mey.): denn ἐλπίδα δικαιοσύνης 4 5 und κληρονομία 4 30 (worauf sich Mey. beruft), stehen hiermit nicht in unmittelbarem Zusammenhange, während das parallele καταργήθητε ἀπὸ τοῦ Χρ. 5 4 für die allgemeinere Fassung entscheidet.

5 3**). Ueber dieses Urtheil Χρ. ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει giebt nun P. mit steigendem Affekte (μαρτύρομαι, παντὶ ἀνθρ. περιτ.) den die ganze Gewissheit dieser Verneinung rechtfertigenden Aufschluss 5 3 u. 4: *Ich bezeuge aber.* — Das δέ ist nicht potius (Sch.), da keine gegnerische Behauptung voraufgeht, sondern das zu näherer Auskunft fortführende autem (Herm. ad Viger. 845). — μαρτύρομαι) im Sinne von μαρτυρῶ wie Apg 20 26. Eph 4 17. Joseph. Bell. 3, 8, 3, auch Plat. Phil. p. 47 D., während es gewöhnlich bei Klassikern zum Zeugen anrufen und obtestor heisst. P. bezeugt, was er mit göttlicher Gewissheit weiss. θεόν zu ergänzen (Bretschn., Hilg.) ist ohne Recht im Kontexte. — πάλιν) nicht contra (Er., Er. Schmid, Koppe, Wahl, vgl. Ust.), was es nie heisst (s. Fritzsche ad Mt 166 f.), sondern *abermals.* Dies bezieht sich aber nicht auf 5 2, weder so, dass 5 3 als Wiederholung des 5 2 Gesagten bezeichnet werde (Calv., Cast., Cal., Wolf, Zach., Paul., Dalm. u. A.), was nicht zutrifft; noch auch so, dass P. nur an das abermalige Bezeugen an sich, nicht an den Inhalt denke (Hofm.,

*) Treffend übrigens Chrys.: ὁ περιτεμνόμενος ὡς νόμων δεδοικὼς περιτέμνεται, ὁ δὲ δεδοικὼς ἀπιστεῖ τῇ δυνάμει τῆς χάριτος, ὁ δὲ ἀπιστῶν οὐδὲν κερδαίνει παρὰ τῆς ἀπιστουμένης.

**) Die Auslassung des entscheidend bezeugten πάλιν bei D*FGdg Goth., Arm. u. einigen Vätern ist durch das darauf folg. ähnliche παντί, vielleicht auch durch die Schwierigkeit es zu erklären veranlasst. Weisse streicht den ganzen V., Cram. nach πάλιν d. Uebrige.

vgl. Fr., Win., de W., Ead.), was um so weniger natürlich ist, je nothwendiger das *πάλιν* Bezeugte mit dem vorher ausgesprochenen Axiom im wesentlichen inneren Zusammenhange steht (vgl. Calv.). Vielmehr erinnert P. an seine zweite und letzte Anwesenheit, bei welcher er dasselbe, was er hier ausspricht, bereits mündlich betheuert habe (Moldenh., Flatt, Rück., Olsh., Wies., Phil., Weiss, Zöckl.). Vgl. z. 1 9. 4 16. — *πάντὶ ἀνθρ. περιτ.*) verhält sich zu dem vorherigen *ὑμῖν* klimaktisch, rücksichtslos Alle umfassend: *Jedem, der sich beschneiden lässt*, bezeuge ich, so dass sich Keiner nicht mit gemeint zu sein dünken mag. Mit der Annahme, P. habe den Schein vermeiden wollen, *κατ' ἔχθραν ταῦτα λέγεσθαι* (Chrys., Theophl., Sch.), verkennt man die ganze steigende Mächtigkeit dieser Rede. — *ὅτι ὀφειλ.* etc.) *dass er schuldig ist, das ganze Gesetz zu thun. ὅλον* hat den Nachdruck; vgl. Jak 2 10. Das ganze Gesetz zu befolgen verpflichtet die Beschneidung den, welcher sie annimmt, da sie ihn zum völligen Mitgliede des Gesetzbundes, zum Proselyten der Gerechtigkeit macht, das Gesetz aber von den ihm Verpflichteten seine ganze Erfüllung verlangt (3 10). Wahrscheinlich hatten die Agitatoren diese Konsequenz der Beschneidungsannahme wenigstens zu vertuschen gesucht, nicht indem sie auf die Beachtung aller übrigen sehr lästigen jüdischen Satzungen verzichteten (Wies.), sondern, wie aus 5 4 hervorgeht, indem sie zur Beruhigung über etwaige Verfehlungen gegen die ganze Strenge des Gesetzes den Glauben an Chr. und Gottes Gnade für nützlich (5 2) erklärten. Dem gegenüber zieht P. jene Konsequenz, um den ausschliessenden Gegensatz zwischen Gesetzesgerechtigkeit und Gnade aufzudecken (5 4),

5 4*). Wer aber durch's Gesetzt gerecht wird — welcher Weg der Rechtfertigung nothwendig aus jener Verpflichtung folgt — ist losgetrennt von Chr. und aus der Gnade gefallen, kann sich also nicht, wie die Judaisten immer noch thun, irgendwie (etwa für die Mängel der Gesetzeserfüllung 5 3) auf Gottes Gnade in Chr. berufen. So ist nun über das *Χρ. ὑμᾶς οὐδὲν ὠφελήσει* vollständiger Aufschluss gegeben. Asyndetisch (ohne *δέ*) und zur 2. Person zurückkehrend, redet P. desto nachdrücklicher und lebendiger. — *κατηργήθητε* etc.) *abgetrennt seid ihr von Chr.* Im ersten Gliede steht die Scheidung, im zweiten das verlorene Gut (*τῆς χάρ.*) nachdrucksvoll voran; ein energischer Wechsel des Accents. Die Prägnanz *καταργεῖσθαι ἀπό τινος* (vgl. Röm 9 3, II Kor 11 3, s. überh. Fritzsche ad Rom. II p. 250) ist aufzulösen: *καταργεῖσθαι καὶ χωρίζεσθαι ἀπό τινος*, d. h. zu nichte werden hinsichtlich des bisher bestandenen Verhältnisses zu Jemandem, so dass man von ihm

*) Weisse streicht V. 4 b.

los wird. Eben so Röm 7 2. 6. Daher der Sinn: zu nichte geworden ist euer Verband mit Chr.; *ἀπεκόπητε*, Oec. Die Rechtfertigung durch's Gesetz und die Rechtfertigung um Chr.' willen sind nämlich ausschliessende Gegensätze (Werke — Glaube). — *οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*) *ihr, die ihr durch's Gesetz als gerecht anerkannt werdet* (unrichtig Mey.: rechtbeschaffen werdet). Das assertorische *δικαιοῦσθε*, worin das Praes. hier eine noch nicht zur Vollendung gekommene Handlung bezeichnet (Blass 183), ist aus der Seele der betreffenden Subjekte gesagt, welche denken: auf Grund des Gesetzes, mit dem unser Thun im Wesentlichen übereinstimmt (3 11), erhalten wir die Anerkennung unserer Gerechtigkeit. Man hat daher die konkrete Darstellung weder dadurch zu schwächen, dass man *δικαιοῦσθαι* im Sinne von *ζητεῖν δικαιοῦσθαι* 2 17 nimmt (Rück., B.-Cr. u. Aelt.), noch dadurch, dass man dem *οἵτινες* einen hypothetischen Sinn beilegt (Hofm., irrig Thuc. 5, 16, 1 vergleichend). Wen P. mit seinem *οἵτινες* etc. trifft, den meint er auch. — *τῆς χάριτος ἐξεπέσατε*) *aus der Gnade seid ihr herausgefallen*, d. h. des Verhältnisses, begnadigt zu sein von Gott, seid ihr verlustig geworden. Gegentheil: *ὑπὸ χάριν εἶναι* Röm 6 14, zu welcher Gottesgnade der Glaube geführt hat Röm 5 2. Zur Form *ἐξεπέσατε* vgl. Win.[8] § 13, 13, Blass 45; zum bildlichen *ἐκπίπτειν* vgl. II Ptr 3 17, Plut. Gracch. 21: *ἐκπεσεῖν καὶ στέρεσθαι τῆς πρὸς τὸν δῆμον εὐνοίας.* Polyb. 12, 14, 7. Lucian. Cont. 14. Sir 31 4. Wer durch Gesetzbefolgung gerecht wird, wird es nicht mehr durch die Gnade Gottes (*δωρεάν* Röm 3 24), sondern durch Werke nach Gebühr (Röm 4 11. 16. 11 6), so dass also sein Gnadenverhältniss zu Gott (welches verlierbar ist) aufgehört hat.

5 5. Begründung des letzten Urtheils (5 4 b) e contrario, nicht überh. aus dem Wesen des Christenstandes (Hofm.), sondern aus der (der judaist. Anwendung von der Gnade zur Gesetzesgerechtigkeit entgegengesetzten), aus dem Glauben hervorgehenden Hoffnung auf den Lohn der schon empfangenen Gerechtigkeit bei P. und seines Gleichen (nicht aus der specifischen Weise, wie diese gerecht zu werden erwarten, Mey.). Dabei wird nicht bloss vorausgesetzt (Mey.), sondern auch angedeutet (vgl. *πνεύματι* und *δικαιοσύνης*), dass die *ἡμεῖς* die nicht aus der Gnade Gefallenen sind. — *ἡμεῖς γάρ*) *denn wir* unsern Theils; »qui a nobis dissentiunt, habeant sibi«, Beng. — *πνεύματι ἐκ πίστεως*) ist nicht als Ein Moment zu betrachten: »Spiritu, qui ex fide est« (Luth., Holst. II), da kein Gegensatz gegen einen andern Geist, wie er hier auch ohne Artikel angedeutet sein würde (geg. Holst. II 174 vgl. Röm 8 15) vorhanden ist, sondern als zwei dem *ἐν νόμῳ* 5 4 entgegengesetzte Punkte:

wir erwarten vermöge des Geistes aus Glauben, so dass der Gottesgeist die Kraft und der Glaube an Chr. die subjektive Quelle unserer Erwartung ist. Zu πνεύματι vgl. Röm 7 6. 8 4. 15 f. Eph 1 13 f. 2 22 u. a. und zu ἐκ πίστεως 2 16. 4 22. Röm 1 17. 3 22. 9 30. 10 6 u. a. Man hat demnach πνεύματι weder von dem Menschengeiste schlechthin (Grot, Borg., Fr. u. A.) zu erklären, noch (vgl. z. Röm 8 4) von der durch den göttl. Geist geheiligten Geistigkeit des Menschen (Win., Paul., Rück. u. A., vgl. B.-Cr., de W., Hofm.), sondern wie 5 16 von dem h. Geiste, welcher das göttl. Prinzip des geistlichen Lebens der Christen ist, und welchen sie ἐξ ἀκοῆς πίστεως empfangen haben (3 2. 5. 4 6). Die göttliche Triebkraft der chr. Hoffnung aber ist der h. Geist als die Potenz aller chr. Gesinnung und Lebensrichtung überhaupt, und als Angeld und Bürgschaft des ewigen Lebens insonders (II Kor 1 22. 5 5. Eph 1 14. Röm 8 11. 23). — ἐλπίδα δικαιοσύνης ἀπεκδεχ.) ἀπεκδέχεσθαι (Röm 8 19. 23. 25. I Kor 1 7. Phl 3 20. I Ptr 3 20) bezeichnet zwar nicht, dass der Wartende ganz darin aufgeht zu warten (Hofm.), wol aber (vgl. Winer, de verb. compos. IV p. 14) das beharrliche, bis zur Verwirklichung nicht nachlassende Abwarten (C. F. A. Fritzsche in Fritzschior. Opusc. p. 156). Der Ausdruck ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα ist nicht durch die willkürliche Annahme zu erklären, P. habe, als er ἐλπίδα schrieb, im Sinne gehabt, ἔχομεν folgen zu lassen (Win., Ust., Sch.); aber auch wol nicht zur Kategorie der Ausdrücke ζῆν βίον, πιστεύειν δόξαν (Lobeck, Paral. p. 501 ff.) zu rechnen (Mey.), obschon ähnliche Verbindungen mit ἐλπίδα dahin gehören (vgl. Demosth. 1468, 13: ἐλπίδα προσδοκᾶσθαι. Eur. Alcest. 130: νῦν δὲ τίν' ἔτι βίον ἐλπίδα προσδέχωμαι;). Denn während ἐλπίς in diesem Falle in seiner gewöhnlichen subjektiven Bedeutung (das Hoffen) stehen würde, spricht die Analogie von Tit II 13 (προσδεχόμενοι τὴν μακαρίαν ἐλπίδα καὶ ἐπιφάνειαν etc.) Jes 28 10 (θλίψιν ἐπὶ θλίψιν προσδέχου, ἐλπίδα ἐπ' ἐλπίδι) II Mak 7 14*) dafür, ἐλπίς hier in der auch Kol 1 5. Röm 8 24. Hbr 6 18 sicher anzunehmenden objektiven Bedeutung zu fassen von dem gehofften Gegenstande, und ἀπεκδ. ἐλπίδα zu erklären: das Hoffnungsgut erwarten. Dann kann aber δικαιοσύνης nicht Genitiv. objecti sein: »die Hoffnung, gerechtfertigt zu werden, nämlich beim Gericht, wo wir von Christo für rechtbeschaffen erklärt werden« (Mey., desgl. Theophyl., Win., Ust., Rück., Sch., Olsh., Phil.). Man müsste also, um sachlich denselben Sinn zu gewinnen, δικ. als genit. appositionis fassen: die von uns gehoffte

*) Apg 24 15. Hiob 2 9. II Mak 7 14 lässt sich die ursprüngliche Bedeutung von προσδέχεσθαι »annehmen« festhalten.

Gerechtigkeit (Wies., Hofm., Dalm.), wogegen der Einwand, dass so der Genit. bei ἐλπίς niemals gebraucht sei (Mey.), nicht sicher entscheiden könnte. Auch so wäre immer die Meinung, »dass dem Christen Gerechtigkeit ein Gut ist, welches er zu empfangen hofft und welchem er entgegenwartet« (Hofm.). Allein die Auffassung der Gerechtigkeit im Sinne der Rechtfertigung als eines erst zukünftigen Hoffnungsgutes findet sich sonst nirgends (auch nicht Röm 5 19. I Kor 4 4 f.) bei P., der vielmehr immer die Rechtfertigung des Christen als schon eingetretene darstellt (vgl. I Kor 6 11. Röm 5 1. 9); und sie würde wenig in den Zusammenhang passen. Denn damit könnte gegenüber dem präsentischen δικαιοῦσθε 5 4 nur der Gegensatz zur Zuversichtlichkeit der Gesetzesgerechten (Mey.), nicht aber die Sicherheit des Christen das Urtheil Gottes für sich zu haben (Hofm.), betont sein, während gerade die letztere hier im Gegensatz gegen das τῆς χάριτος ἐξεπέσατε hervorgehoben werden musste. Unter δικαιοσύνη aber die (aktive sittliche) Gerechtigkeit eines heil. Lebens zu verstehen (Holst., Ritschl, Rechtf. u. Vers. II² 283 ff.), dafür bürgt nicht 5 6 (Ritschl), da dort nicht von der (durch den Glauben bewirkten) Liebe, sondern von dem (durch die Liebe wirksamen) Glauben die Rede ist, und das Vor. 5 4 entscheidet dagegen, da δικαιοσ. entsprechend dem δικαιοῦσθε nicht ein Verhalten, sondern ein Verhältniss und im Gegensatz zum Verlust der Gnade nur deren Besitz bezeichnen kann. Daher ist auch die Erklärung von δικαιοσ. als omnis felicitas (Koppe, Ros.) oder Gesammtsumme alles Heils (Jatho) abzuweisen. Vielmehr ist δικαιοσ. die durch die Rechtfertigung dem Christen bereits zugesprochene Gerechtigkeit und der Genitiv der im N. T. bei ἐλπίς auch sonst theils als possessivus (Apg 28 20. II Kor 1 7. Phl 1 20), theils als causativus (Eph 1 18. 4 4. Kol 1 23. I Th 1 3) vorkommende Genitivus subjecti, ἐλπ. δικ. also: *das Hoffnungsgut der Gerechtigkeit*, das was die Gerechtigkeit zu hoffen hat, oder zu hoffen giebt, der gehoffte Lohn der Gerechtigkeit, das ewige Leben (Pel., Bez., Pisc., Hunn., Cal., Beng., Ramb., Baumg., Zach., Kopp., Borg., Paul., Wind., Reithm., Ead., Lips., Weiss, b. Th. § 82, b. A. 4). Der Einwand gegen diese Erklärung, sie sei kontextwidrig, da die Rechtfertigung selbst in Frage stehe, ist nicht begründet. Denn nach 5 4 handelt es sich um den Gegensatz gegen diejenigen, welche früher die Gnade angenommen haben, hinterher aber nach der dieselbe aufhebenden Gesetzesgerechtigkeit streben, und nach 5 6 garnicht um die Begründung, sondern um den Bestand des chr. Lebens. Es fragt sich also hier, was es ist, wozu der wahre Christ von der Annahme der Gnade fortgeht. Und das ist nach 5 5 im Gegensatz zu dem

mühsamen und doch vergeblichen Streben nach Gesetzesgerechtigkeit zunächst die frohe, auf Glaube und Gnade sich gründende chr. Hoffnung*).

5 6. Begründung nicht bloss für ἐκ πίστεως (Mey. u. d. M.), sondern für den ganzen Grundgedanken von 5 5 (s. z. d. V. und gleich nachher): *denn in Chr. Jesus*, in der Gemeinschaft mit Chr. (in dem Verhältnisse des ἐν Χριστῷ εἶναι) *vermag weder Beschneidung noch Vorhaut etwas*, ist es ohne allen Einfluss, ob man beschnitten oder unbeschnitten sei, *sondern Glaube, welcher durch Liebe wirksam ist* sc. ἰσχύει τι. Das τι ἰσχύει ist nicht so ganz allgemein zu belassen (Mey.), sondern gewinnt aus dem Zusammenhange die frühere Bestimmung: zur Erlangung des Hoffnungsgutes (vgl. Weiss); dafür sind im Christenth. Beschnittenheit und Unbeschnittenheit gleich wirkungslose Zustände, während die Judaisten dafür die Beschnittenheit als Vorbedingung geltend machten**). Vielmehr ist für jenes Ziel wirkungskräftig der liebesthätige Glaube, über welchen vgl. I Tim 1 5. I Th 1 3. I Kor 13, auch Jak 2 22. Durch diesen Glauben ist der Mensch καινὴ κτίσις 6 15. (Gut Beng.: »Cum fide conjunxit v. 5 spem, nunc amorem, in his stat totus Christianismus«.) Die Nothwendigkeit aber, die Liebesthätigkeit des Glaubens hier hervorzuheben, ist nicht bloss durch das Bedürfniss der Galater nach 5 15. 20. 26 zu motiviren (Mey.), sondern ergiebt sich aus dem unmittelbaren Zusammenhange. Darum nämlich kann der Christ, statt in Judaistischer Weise von dem Glauben an Gottes Gnade sich zum Streben nach Gesetzesgerechtigkeit abzuwenden, vielmehr auf Grund jenes Glaubens sich der freudigen Hoffnung hingeben, welche die schon empfangene Gerechtigkeit ihm darbietet, weil auch die für die Heilsvollendung nicht gleichgültige chr. Sittlichkeit nicht aus dem gesetzlichen Streben, sondern aus der bewegenden Kraft des

---

*) Auch bei der anderen Erklärung, vollends aber natürlich bei der unsrigen, ist es ungerechtfertigt, auf unsere Stelle die (von Romang, Hengstenb. u. A. begünstigte aber) unpaulinische katholische Lehre von dem wachsenden Zunehmen der Rechtfertigung (Trid. 6, 10, 24. vgl. Döllinger, Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegung 180 ff.) zu begründen. — Von Cramer wird V. 5 u. 6 gestrichen.

**) Um so weniger ist es begründet, darin einen Widerspruch zu finden, dass P. 5 2 die Annahme der Beschneidung (als eines Heilsgrundes) für schädlich erklärt, hier das Beschnittensein als wirkungslos bezeichnet (v. Man. Clem. Einheitl. 35. 121); u. denselben daraus zu erklären, dass 5 6 nach den Nachrichten des Euthalius bei Zacagni, coll. mon. vet. I 561, des Syncellus (ed. Dindorf I 48) und in einem Cod. des 11. Jahrh. bei Montfaucon, bibl. l. I 195 ein Zitat aus einem Apokryphon des Moses sei, geht darum nicht an, weil P. dieses Zitat doch wesentlich verändert haben müsste. — v. Man. streicht den V. 6.

Glaubens hervorgeht, der in der Gemeinschaft mit Chr. durch die Liebe wirksam ist. Die passive Fassung von *ἐνεργουμ.* (bei Vätern und vielen Katholiken, wie Bellarm., Estius, Reithm., bei welchen grossen Theils dogmatisches Interesse gegen die Protestanten im Spiele war) ist falsch, da *ἐνεργεῖσθαι* im N.T. immer Medium ist (vim suam exserere). S. z. II Kor 1 6. Fritzsche ad Rom. 7, 6. II p. 18. Es heisst nicht »energisch geworden durch Liebe« (Reithm.), sondern wirkend durch die Liebe, seine Lebenskraft durch sie äussernd. Uebrigens streitet u. St. nicht gegen die Rechtfertigung allein aus dem Glauben, da es sich hier gar nicht um die Rechtfertigung, sondern um den Bestand des Lebens *ἐν Χρ.* handelt: „opera fieri dicit ex fide per caritatem, non justificari hominem per caritatem«, Luther. Vgl. Calov.: »Formatam *) etiam fidem apostolus refellit, cum non per caritatem formam suam accipere vel formari, sed per caritatem operosam vel efficacem esse docet. Caritatem ergo et opera non fidem constituere sed consequi et ex eadem fluere certum est«. Zu beachten aber ist, dass die Liebe (das Gegentheil aller Selbstsucht) die fortdauernde ethische Vermittlung der Wirksamkeit des Glaubens der durch ihn Gerechtfertigten seiner Natur nach sein muss **), I Kor 13 1 ff. Vgl. Lipsius, Rechtfert. p. 192. Romang., StKr 1867 90 ff., welcher jedoch dem Begriffe der fides formata zu viel einräumt. Holtzm. N. Th. 162.

5 7—12. P. spricht nochmals seine Klage über die Verführung der Galater, wie seinen Unwillen über die Verführten aus.

5 7 ***). Sehr natürlich reiht sich — und dem lebhaften Affekte gemäss asyndetisch — an den Ausspruch dieses Axioms des chr. Wesens und Lebens, welches die Leser früherhin auch

---

*) Die fides formata finden auch Bisping und besonders Reithm. hier nach d. Trid. Sess. 6, 7 de justif. S. dagegen schon Apol. Conf. Aug. p. 81 f.

**) Vgl. auch Dorner, Gesch. d. prot. Theol. 232 ff.

***) Für *ἀνέκοψε* (Elz.) ist nach allen Majuskeln und den meisten Minuskeln *ἐνέκοψε* zu lesen. — Ob vor *ἀληθείᾳ* der Artikel zu setzen ist (ℵ^{c}CDFG Hieron.; Lachm., Tisch. VII, Mey.) oder nicht (ℵ*AB; Tisch. VIII, Treg., WH., Zimm.) ist nicht leicht zu entscheiden. Hält man ihn für ursprünglich, so wird man die Auslassung nicht als blossen Schreibfehler (Mey.), sondern besser daraus zu erklären haben, dass 5 5. 6 sämmtliche Substantiva ohne Artikel stehen. Allein da die Behauptung, der Artikel sei in der Vorstellung hier wie 2 5. 14 nothwendig begründet (Mey.), sich nicht sicher beweisen lässt (s. oben), so wird man ihn nach den besten Zeugen streichen müssen. — *μηδενὶ πείθεσθε* (FG codd. lat. bei Hier., einige Verss. u. Vätt.) nach *πείθεσθαι* ist glossematischer Zusatz zur Erklärung des folgend. *πεισμονή*. Dagegen ist es unbegründet, das *ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* (Seml., Koppe, Holst. II) oder den ganzen V. 7 als unächtes Glossem zu betrachten (Schott).

befolgten, das missbilligende Befremden darüber, dass sie ihm nicht treu geblieben sind. — ἐτρέχετε καλῶς) *ihr liefet gut*, d. h. eure chr. Verfassung, euer chr. Leben und Streben verlief in trefflicher Entwickelung. Eine dem Ap. sehr gangbare bildliche Darstellung geistiger Lebensthätigkeit. Vgl. 2 2. Phl 3 14. — τίς ὑμᾶς ἐνέκοψεν) Frage des Befremdens (vgl. 3 1): *Wer hemmte euch?* Das Verb. heisst eigentl.: einen Einschnitt machen, daher ursprünglich mit dem Dativ konstruirt (Polyb. 21, 1, 12; Hippocr. p. 28, 35), im N. T. aber i. d. Bed. hemmen mit dem Akkus. Apg 24 4. I Th 2 18 und im Passiv Röm 15 22. I Ptr 3 7 (vgl. Lucian, Nigrinus 35 v. I 24 ed. Dind.). — ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι) *der Wahrheit zu gehorchen.* Dies μή nach Verben des Hinderns (s. Herm. ad Viger. p. 810 f. Pflugk ad Eur. Hec. 867. Win. § 65, 2 b β) beim Infinit., der dann das bezeichnet, was nach der Willensthätigkeit des Hemmenden nicht geschehen soll, bleibt im Deutschen unübersetzt. ἀλήθεια ist hier nicht allgemein das, was Wahrheit ist (Holst. II), sondern nach dem Zusammenhange das wahre Ev., nach welchem nur der Glaube das Gerechtmachende ist. Wenn dennoch der Artikel davor fehlt, so entspricht das allerdings nicht der Regel des P., nach welcher vielmehr ἀλήθεια nur in der Bedeutung der Wahrheit, Wahrhaftigkeit im Allgemeinen keinen Artikel (Röm 2 2. 9 1. I Kor 5 8. II Kor 6 7. 7 14. 12 6. Eph 4 21. 24. 25. 5 9. 6 14. Phl 1 18. Kol 1 6. I Tim 2 7), dagegen, wo es die göttliche Wahrheit bezeichnet, den bestimmten Artikel (Röm 1 18. 25. 2 8. 20. 3 7. I Kor 13 6. II Kor 4 2. 13 8. Gal 2 5. 14. Eph 1 13. Kol 1 5. II Th 2 10. 12. I Tim 3 15. 4 3. 6 5. II Tim 2 15. 18. 3 8. 4 4. Tit 1 1. 14) oder einen bestimmenden Genitiv (Röm 15 8. II Kor 11 10) bei sich zu haben pflegt. Indessen die Auslassung des Artikels findet sich bei ἀλήθεια in der Bedeutung der göttlichen Wahrheit auch II Th 2 13. I Tim 2 4. II Tim 2 25. 3 7 und ist der Analogie des neutestamentl. Sprachgebrauchs keineswegs entgegen, vgl. Win. [8] § 19, 14.

5 8 f. An das Befremden schliesst sich die Warnung vor den Irrlehrern an mit Hinweis auf die ungöttliche Art (5 8) und den verderblichen Einfluss (5 9) ihres Wirkens. ἡ πεισμονὴ etc.) ἡ πεισμονή kommt nur noch bei Apoll. Synt. p. 195, 10, bei Eustath. (II ι, p. 637, 5 α, p. 21, 26 al. s. Wetst.) und bei Vätern vor (Ignat. ad Röm. 3 interpol. Justin. M. Ap. I 53 p. 87. Epiph. Haer. 30, 21. Chrys. ad I Th 1 4), theils aktivisch: die Ueberredung, theils passivisch: die Folgsamkeit, je nach dem Zusammenhang. Hier aber letztere Bedeutung Folgsamk. anzunehmen (Chrys., Oek., Theophyl., Luth. 1519 u. 1524, Mor., Win., Rück., Matthies, Olsh., Reich., Hofm., Reithm., Lightf.) geht nicht an. Denn wäre die Folgsamkeit gegen die Irrlehrer gemeint

(an welche die M. denken), so müsste eine nähere Bestimmung dabeistehen*). Ohne eine solche könnte der Satz nur bedeuten, entweder, was augenscheinlich unrichtig ist, die Folgsamkeit im Allgemeinen sei ungöttlich, oder, was gleichfalls nicht passt, die im Vor. genannte Folgsamkeit sei ungöttlich, mag man nun dabei den Artikel demonstrativ zurückweisend fassen (Arm. las αὕτη γὰρ πεισμονή) oder statt desselben das Relativ ἥ lesen (Vömel u. Hofm.). Dann würde nämlich immer πεισμονή dem vorangeh. πείθεσθαι entsprechen**) (vgl. Sap. Sal. 16 2), also die Folgsamkeit gegen das Ev. bezeichnen. Von dieser aber wäre vielmehr die Aussage zu erwarten, sie sei aus Gott***). Und die Aushülfe durch fragende Fassung (Reiche) ist wenig natürlich. Nach dem Folg. 5 9 kann hier nicht von der Folgsamkeit gegen das Ev. die Rede sein, und diese würde P. nicht durch das ungebräuchliche πεισμονή, sondern durch das gangbare ὑπακοὴ τῆς πίστεως bezeichnet haben. Hiernach ist vielmehr die Erklärung: Ueberredung vorzuziehen (so auch Codd. d. It.: suasio, Vulg.: persuasio, Er., Luth. 1538 u. in d. Uebers. Castal., Calv., Bez., a Lap., u. d. meist. Neuer.). Trefflich passt auch der aktive Sinn zu der Bezeichnung Gottes durch ὁ καλῶν ὑμᾶς, in so fern nämlich das Bereden ein von dem göttl. Berufen charakteristisch verschiedenes Einwirken auf den Menschen ist, mit menschlicher Absichtlichkeit, Kunst, Zudringlichkeit, ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις (I Kor 2 4) erfolgend, der freien Selbstbestimmung entgegenwirkend u. s. w. Vgl. Soph. Fragm. 744. Dind.: δεῖνον τὸ τᾶς Πειθοῦς πρόσωπον. Aesch. Agam. 385: βιᾶται δ' ἁ τάλαινα πειθώ. Also: *die Ueberredung ist nicht von eurem Berufer*, nichts von Gott Herrührendes (s. vielmehr II Kor 11 15). Dies ist aber wol nicht als ein allgemeiner Grundsatz zu denken in dem Sinne, dass das Bereden an sich, in Sachen des Glaubens nämlich, verwerflich sei, was P. dann nur auch auf die Art der Wirksamkeit der Agitatoren angewendet wissen wolle (Mey.). Sondern der Artikel ist demonstrativ zu fassen (Luth., Grot. u. V. vgl. Holst. II) und die Ueberredung ist die im Vor. durch τίς ἐνέκοψεν ὑμᾶς bezeich-

*) Wenigstens ὑμῶν, wie auch Syr. Erp. Codd. b. Hieron. Lucif. Aug., Ambrosiast, Sedul. wirklich lesen.

**) Was aber auch darum nicht angeht, weil dann πείθεσθαι nicht negativ, sondern positiv bestimmt sein müsste, wie etwa, wenn P. statt τ. ἀλήθ. μὴ πείθεσθαι geschrieben hätte: ἑτέρῳ εὐαγγελίῳ πείθεσθαι. Schrieb er aber τ. ἀλήθ. μὴ πείθεσθαι, so musste er in Korrelation mit μὴ πείθεσθαι relativisch fortfahren ἥ ἀπείθεια.

***) Daraus erklärt sich die Weglassung des οὐκ bei D* Min., Cod. lat. b. Hier. u. Sedul., Clar., Germ., Or. (einmal) Lucif.; auch Theodoret scheint es nicht gelesen zu haben, da er erklärt: ἴδιον θεοῦ τὸ καλεῖν, τὸ δὲ πείθεσθαι τῶν ἀκουόντων. Vgl. Westc.-Hort, Introd. p. 124.

nete, also unmittelbar von der Agitation der Judaisten zu verstehen, welche die Galater durch Beschwatzung bearbeiteten, dass sie der Wahrheit nicht gehorsam blieben, sondern sich ἀπὸ τοῦ καλέσαντος αὐτοὺς ἐν χάριτι Χριστοῦ zu einem ἕτερον εὐαγγέλιον wendeten (1 6). — Die für πεισμονή angenommenen Bedeutungen credulitas (Est., Win., B.-Cr.) oder Eigensinn (de W.: das Haften an Vorurtheilen, Ew.: Selbstvertrauen) sind nicht nachweisbar. — Der καλῶν ὑμᾶς ist weder Chr. (Theophyl, Er., Michael. u. A.), noch P. (Locke, Paul.), sondern Gott. S. z. 1 6. Das Partic. Praesent. ist nicht vom fortdauernden Rufe »ad resipiscentiam« (Bez.) zu fassen, wogegen der beständige Gebrauch des absoluten καλεῖν ist (1 6. 5 13. Röm 8 30 u. a.), stellt auch nicht die Berufung als bis zur Folgeleistung gegen die Wahrheit während dar (Hofm., vgl. Dalm.), was eine dem N. T. fremde Vorstellung wäre (1 6. Weiss, b. Th. § 88 d), sondern es ist substantivisch, euer Berufer, wobei die Zeitbestimmung ausser Betracht bleibt. Vgl. I Th 5 24. Winer[7] § 45, 7. Gott, der Berufer zum ewigen Heil, hat Jedem dadurch, dass er ihn bei seiner Bekehrung berief, die »normam totius cursus« (Beng.) angewiesen, Phl 3 14.

5 9 *). Μικρὰ ζύμη etc.) *Ein wenig Sauerteig durchsäuert den ganzen Teig.* In dieser sprichwörtlichen Warnung ist das für die durchdringende Wirkung des Guten (Lk 13 21) wie des Bösen (Mk 8 15) verwendbare Bild des Sauerteigs hier wie I Kor 5 6 in letzterem Sinne gebraucht. Seine nähere Beziehung hat es aber hier nicht auf die geringere Zahl der Irrlehrer (Theodoret., Hier., Aug., Er., Grot., Est., Lock, Beng., Borg., Paul., Ust., Sch., de W., Hilg., Wies., Hofm., Wind., Reithm., Lightf., Ead., 6—8. Aufl. dieses Komment.), da dieselbe gleichgültig ist und nicht etwa die Galater zu einer Unterschätzung der Gefahr verleitete, vielmehr auf den, äusserlich angesehen, bisher noch geringen Anfang der erfolgreichen judaistischen Ueberredung der Galater, der sich aber zu einer Verderbniss ihres ganzen christl. Glaubens und Lebens entwickeln muss (vgl. Chrys., Theophyl., welche speziell an die Beschneidung denken, Luth., Calv., a Lap., Fl., Matthies, Holst. II, Wörn., Mey., Phil., Lips., Zöckl., Weiss, Dalm.).

5 10 **). Nach der Warnung 5 8. 9 versichert nun P. seine Leser, wie er das Vertrauen zu ihnen hege, sie würden dieser

---

*) δολοῖ (D*E Clar., Sang., Vulg., Codd. lat. b. Hieron. u. Sedul., Marc., m. Väter; Mill., Valck., Schol. II p. 178) ist Interpretament für das entscheidend bezeugte ζυμοῖ. — Der Vers wird von Weisse u. Cram., nach w. er von I Kor 5 6 abhängig ist, gestrichen.

*) ἐν κυρίῳ nur nach B zu streichen (Cram.) ist nicht genügend begründet.

Warnung entsprechend gesinnt sein; ihre Verführer aber werde die Strafe treffen. — ἐγώ) mit Nachdruck: *ich* meines Theils, mögen auch meine Gegner euer Urtheil noch so sehr für sich gewonnen zu haben meinen*), *habe das Vertrauen.* — εἰς ὑμᾶς) *zu euch.* Vgl. Sap 16 24. Gewöhnlich mit Dativ oder ἐπί. — ἐν κυρίῳ) *in dem Herrn;* in Chr., in welchem P. lebt und webt, weiss er auch seine Zuversicht begründet. Vgl. Phl 2 24. II Th 3 4. Röm 14 14. — ὅτι οὐδὲν ἄλλο) *dass ihr nicht anders gesinnt sein werdet*; dies ist nicht auf den bisherigen gegen den Judaism. gerichteten Inhalt des Briefes zu beziehen (Luth., Calv., Win., Rück., Matthies, Sch., Olsh., B.-Cr., de W., Ew.), auch nicht auf das göttliche Ev. des P. (Holst. II), was durch nichts gerechtfertigt ist, sondern nur auf etwas im unmittelbaren Zusammenhange Gegebenes, und zwar nicht auf die 5 7 genannte frühere bessere Denkweise der Leser (Wies., Hofm., Lightf.), auch wol nicht bloss auf die Warnung 5 8. 9 (Mey.), sondern auf den Hauptgedanken von 5 7—9, dass die Galater von den Judaisten nur von der früher besessenen Wahrheit auf gefährliche Weise abgeführt werden. So, hofft P., werden die Leser selbst die Sache ansehen lernen. (Vgl. Möll.)**). — φρονήσετε) keine andere Gesinnung (praktische Bestimmtheit des Denkens) haben werdet. Das Futur. (vgl. 6 16) bezieht sich auf die Zukunft von Empfang dieses Briefes an. Bisher schienen sie durch Nachgiebigkeit gegen die Verwirrer einer andern Gesinnungsweise, die nicht die richtige war (ἄλλο, vgl. Lys. in Eratasth. 48; häufiger ist ἕτερος so gebraucht, s. Phl 3 15), sich hingegeben zu haben. — ὁ δὲ ταρ. ὑμᾶς etc.) *wer euch aber verwirrt, wird das Strafurtheil tragen.* Der Singul. bezeichnet nicht wie II Kor 11 4 das totum genus, sondern dem nachherigen ὅστις ἂν ᾖ angemessener, das jedesmalige Individuum der Verwirrer in jedem konkreten Falle (vgl. Bernhardy p. 315). Die dem Ap. wolbekannte Hauptperson unter den Gegnern zu denken (Er., Luth., Par., Est., Beng., Rück., Olsh., Ew. u. A., vgl. auch Ust.), wobei man auf Petr. (Hieron.) oder Jakob. (Holst. II 177) gerathen hat, berechtigt weder der folgende, ganz allgemeine, Relativsatz (Holst. II), noch sonst etwas im Briefe. S. vielmehr gleich 5 12 u. vgl. 1 7. 4 17. — τὸ κρῖμα) das Richturtheil κατ' ἐξοχήν, d. i. das Verdammungsurtheil des

*) Grundlos und willkürlich Rück.: was P. sage, sei nicht ganz das, was er meine, nämlich: »ich habe zwar gethan was möglich war, um hoffen zu dürfen u. s. w.«.

**) Das ist keine Trivialität (Holst. II) sondern ein bedeutsamer Ausdruck guten Zutrauens. Ust.: »dass ihr keine andere als die bisherige Gesinnung zulassen werdet«. Nein, grade eine Aenderung, d. i. Berichtigung der bisherigen Gesinnung hofft P.

(nahen) jüngsten Gerichts. Vgl. Röm 2 3. 3 8. I Kor 11 29. Von Exkommunikation (Locke, Borger) enthält der Kontext nichts*). — βαστάσει) Das Richturtheil ist als etwas schwer Auferlegtes (II Kön 18 14) gedacht, welches der Verurtheilte vom Gerichte hinweggehend trägt. Nicht ganz gleich ist die Vorstellung λαμβάνειν κρῖμα (Röm 13 2. Jk 3 1. Lk 20 47 u. a.). — ὅστις ἂν ἦ) ist in voller Allgemeinheit zu belassen: *wer es auch* vorkommenden Falls etwa *sei*, ohne Unterschied des persönl. Verhältnisses. Die Beziehung auf hohes Ansehen (Theodoret., Theophyl., Luth., Est., Kopp., Fl., Rück., de W. u. A.) hätte höchstens Grund, wenn ὁ ταράσσ. auf eine bestimmte Person ginge.

5 11. Von euch muss ich mit Drohung gegen Jeden, der euch daran hindern will, Rückkehr zu meiner Auffassung erwarten. Ich meinestheils dagegen kann die eurige nicht annehmen: *ich aber, falls ich Beschneidung noch verkündige* (verkündigen wollte): *was werde ich dann noch weiter verfolgt? dann ist ja vernichtet das Aergerniss des Kreuzes!* Dies könnte dem Wortlaute nach wol dahin verstanden werden, dass P. hier die Verleumdung der Judaistischen Lehrer abfertigen wolle, er selbst predige noch (in anderen Gemeinden) die Beschneidung (Chrys. u. d. M., auch Mey., Weiss). Diese Erklärung ist aber ganz unwahrscheinlich. Unbegreiflich ist zunächst, wie jene Verleumdung entstehen konnte. Dieselbe müsste nämlich den Sinn haben, dass P. ausserhalb Galatiens nicht etwa nur gelegentlich die Beschneidung verlange (Weiss), sondern in der Regel und grundsatzmässig ihre Nothwendigkeit zum Gegenstande seiner Predigt mache, da nur dann der Ap. seine thatsächliche Verfolgung als stichhaltigen Gegengrund anführen könnte**). Eine solche verleumderische Behauptung konnten die Judaisten weder auf den Grundsatz des P. I Kor 7 18 noch auf die Beschneidung des Timotheus (Apg 16 3) noch auf etwas anderes***) mit irgendwelchem Schein der Berechtigung stützen, und sie konnten sie nicht wagen gegenüber der gar zu offen-

*) Davon und von anderen Kirchenstrafen fasst auch Jatho. Aber es war des Ap. Art nicht, die Kirchenzucht so indirekt und verhüllt zu fordern. Vgl. I Kor 5.

**) Denn eine nur gelegentliche Forderung der Beschneidung bei regelmässiger und prinzipieller Leugnung ihrer Nothwendigkeit von Seiten des P. konnte natürlich noch garnicht die Feindschaft der Juden gegen ihn beseitigen.

***) Auch nicht auf andere vereinzelte Fälle ähnlicher Art, für deren Annahme (Weiss, b. Th. § 87 b) es keine geschichtlichen Spuren giebt, oder darauf, dass P. jüdische Eltern wirklich anhielt, ihre Kinder zu beschneiden, was so positiv aus Apg 21 21 zu entnehmen (Weiss) nicht berechtigt ist.

kundigen Thatsache, dass P. in Antiochien und Jerusalem die Verpflichtung der Heidenchristen zur Beschneidung bestritten hatte. Auch ist es höchst wahrscheinlich, dass die gegen P. verstimmten Judenchristlichen Kreise vielmehr geneigt waren, den Umfang seiner gesetzesfreien Praxis zu übertreiben als einzuschränken, vgl. Apg 21 21. Dass aber gar die Judaisten durch jene Lüge sich hätten den Anschein geben wollen, das Werk des P. in seinem Geiste fortzusetzen (Hilg., ZwTh 1860, 216 ff.), dagegen entscheidet der ganze Brief, nach dem ihre Stellung zu P. gerade die entgegengesetzte war. Dazu kommt, dass, wenn die Judaisten jene ungeheuerliche Unwahrheit wirklich verbreitet hätten, P. sie ganz anders abgewiesen hätte, als es hier geschähe. Abgesehen davon, dass P. die gegnerische Behauptung wol als solche kenntlich gemacht hätte (vgl. I Kor 15 29 mit 15 12 Röm 3 8), so musste er nothwendig den für dieselbe wesentlichen Gegensatz zwischen seiner Predigt innerhalb und ausserhalb Galatiens zum Ausdruck bringen, und sie eingehender widerlegen. Dass sie absurd ist, kann kein genügender Grund sein, »um sie so in aller Kürze noch abzufertigen« (Mey.) und es geschieht durchaus nicht »mit schlagendem Erfahrungsbeweise« (Ders.), sondern mit einem seltsamen Umweg der Argumentation: denn die als Gegengrund angeführte Thatsache, dass P. (auch ausserhalb Galatiens) verfolgt wird, konnte für die Leser jedenfalls nicht grössere Gewissheit haben als das zu Beweisende, dass er nicht (sonst überall) Beschneidung predige. Letzteres hätte also direkt belegt werden müssen und das wäre dann passend im I. Brieftheil geschehen. Gar nicht dagegen würde die angebliche Widerlegung hierher gehören, wo P. die Leser zur Aenderung ihres Sinnes mahnt. Daher ist der Sinn der Worte vielmehr so zu bestimmen: wollte ich mich darin nach eurer judaistischen Denkart richten, dass ich von jetzt an die früher bestandene Nothwendigkeit der Beschneidung noch immer verkündete, so würde ich das aufgeben, um deswillen ich alle meine Verfolgungen erdulde, weil ich es, so anstössig es auch den Juden ist, für unabtrennbar von der Verkündigung des Kreuzes halte. (Aehnlich B.-Cr., Reithm., Ew., Hofm., Holst.*), Wörn., Kähl., Lips., Zöckl., Dalm.) — *εἰ περιτομὴν ἔτι κηρύσσω*) setzt einen objektiv unwirklichen Thatbestand, aber nicht als solchen, wie es durch *εἰ π. ε. ἐκήρυσσον τ. ε. ἐδιωκόμην ἄν* geschehen wäre, sondern als wirk-

*) Holst. nimmt aber willkürlich an, P. wolle den Galatern den geheimen Grund seiner Verfolgung von Seiten seiner judenchristlichen Gegner, die nationale Eitelkeit, denuntiiren, gegenüber dem vorgegebenen Scheingrund, die Heiden zu Vollgliedern des Gottesvolks zu machen.

lich gedachten (vgl. Kühn. II 969). Ob dabei P. sich in den Sinn der Gegner (Mey. u. d. M.) oder aus eigener Vorstellung in den angenommenen Fall versetzt, macht für die Konstruktion keinen Unterschied*). — Den Nachdruck hat περιτομήν; ἔτι aber bedeutet: noch immer (s. Schneider ad Plat. Rep. p. 449 C.). Hieraus aber zu schliessen, dass P. als Ap. früher Beschneidung gepredigt, also nach seiner Bekehrung noch lange Zeit einen judenchristlichen Standpunkt eingenommen habe (Hausrath, neut. Zeitg. II 517; Clemen, Chron. 52, vgl. dageg. Sieffert, Entw. 341 f.), geht nicht an. Denn da P. als Pharisäer und Gesetzeseiferer auch Christenverfolger war (Ph 3 6), so ist es psychologisch höchst wahrscheinlich, dass seine Bekehrung zum Christenthum mehr als bei Anderen einen Bruch mit aller Gesetzlichkeit herbeiführte. Und ausdrücklich setzt er mit seiner Bekehrung das Bewusstsein seiner Selbstständigkeit den Urapp. gegenüber, seine eigenthümliche heidenapost. Aufgabe und seinen innern Bruch mit dem Gesetze in unmittelbare Verbindung (1 15 f. 2 13). Dadurch wird die Annahme eines von P. bis in die Zeit der apost. Wirksamkeit festgehaltenen Nomismus ausgeschlossen. Möglich ist vielmehr eine Beziehung des »noch« auf die der Bekehrung vorangehende Lebenszeit des P. (Win., Ust., Matthies, Sch., Hilg., Ew., Wies., Mey., Lips., Zöckl.). Denn der Einwand dagegen, dass P. als Pharisäer die Beschneidung nicht zu predigen gebraucht habe (Rück., Hofm., Clem.) ist nicht gerechtfertigt, da doch die Verkündigung der Heilsbedeutung und Heilsnothwendigkeit der Beschneidung, ohne dass sie innerhalb des Judenthums bestritten worden wäre, natürlich ein Bestandtheil des von P. in Schule und Synagoge betriebenen rabbinischen Unterrichts bildete. Noch mehr aber empfiehlt es sich das »noch« aus 5 6 zu verstehen (Weiss) und auf die vorchristl. Zeit im Allgem. zu beziehen (B.-Cr., Rück., Olsh., de W., Holst., Hofm., Dalm.), so dass es den Sinn erhält: noch jetzt, nachdem die früher heilsnothwendige Beschneidung in Chr. alle Bedeutung verloren hat. — τί ἔτι διώκομαι;) Auch dieses ἔτι ist wol nicht logisch zu fassen: welcher Grund besteht dann noch, dass (de W., Wies., Dalm., Weiss u. A.) sondern dem ersten ἔτι entsprechend besser zeitlich (Mey.): warum werde ich noch weiter verfolgt? aus welchem Grunde kann man dann noch meine Verfolgung fortsetzen? Dies passt aber nur zu unserer Erklä-

*) Daher Meyer ohne Grund behauptet, bei der von uns angenommenen Erklärung Hofmann's müsste im Nachsatze Optat. mit ἄν stehen. Vgl. Herod. 3, 62: εἰ μὲν νῦν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι, προσδέκεο τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι· εἰ δ' ἔστι ὥσπερ πρὸ τοῦ, οὐ μή τι τοι ἔκ γε ἐκείνου νεώτερον ἀναβλαστήσει.

rung des Vordersatzes, nach welcher er den Sinn hat: wenn ich (im Gegensatze zu meinem bisherigen Verhalten) Beschneidung zu predigen beginne; nicht aber zur Fassung: wenn ich nach wie vor Beschneidung predige (Mey. u. d. M.), da dann nicht die Fortsetzung (noch immer), sondern der Beginn der Verfolgung grundlos wäre. — *ἄρα κατήργηται* etc.) dies ist nicht fragend zu fassen (Syr., Beng. z. 5 12, Ust., Ew.), wodurch der kraftvolle Fortgang der Rede gestört würde, sondern es ist positive Begründung der in der vor. Frage liegenden Verneinung, wobei *ἄρα* in dem Sinne: unter diesen Umständen, dann (Röm 7 21), auf den Bedingungssatz zurückweist: wenn ich anfangen wollte noch jetzt Beschneidung als heilsnothwendig zu verkünden, so ist kein Grund mehr zu meiner weiteren Verfolgung: dann ist ja beseitigt das Aergerniss des Kreuzes. Die besonders erbitterte Verfolgung nämlich des P. Seitens der Juden (nicht der Judaisten: Holst.) war die Folge des schweren Anstosses, den sie an seiner Predigt vom Kreuzestode lediglich darum nahmen (I Kor 1 23. Phl 3 18), weil er denselben als einzigen Heilsgrund mit Verwerfung aller Gesetzesgerechtigkeit, daher als Ende des Gesetzes (3 13. Röm 10 4 u. a.) und der Heilsvorrechte Israels, geltend machte. Sie verlor also ihren Grund, sobald er gleich den Judaisten die Forderung der Beschneidung als einer Heilsbedingung mit der Verkündigung des Kreuzes verbunden hätte (vgl. Chrys., Theophyl.).

5 12. Ich kann meine Lehre von der Bedeutungslosigkeit der Beschneidung nicht ändern; mögen demnach diejenigen, die eure Sinnesänderung aufhalten, sich selbst unschädlich machen. So kehrt P. zu den 5 10 bedrohten Feinden zurück mit einem unmöglich ganz ernstlich gemeinten (Hofm.), sondern derb und bitter witzigen Wunsche heiligen Unmuths: *möchten sie sich sogar verschneiden lassen, die euch in Aufruhr bringen!* möchten sie, die so viel auf Beschneidung geben und euch dadurch aufrührerisch machen, nicht damit, dass sie beschnitten sind, sich begnügen, sondern sich sogar entmannen lassen. *ὄφελον* gleich *ὤφελον* (über die erstere Form s. Interpr. ad Moer. 285 f.) wird erst in der späteren Gräcität als Wunschpartikel gebraucht (s. Sophocl. Lexic. *ὀφείλω*) und zwar mit dem Indikativ, im N. T. auch I Kor 4 8. II Kor 11 1. Off 3 15, ausserhalb des N. T. nur bei einem unerfüllbaren Wunsche (Herm. ad Viger. 756), im N. T. auch bei einem erfüllbaren (II Kor 11 1. Blass 202. 215). Mit dem Futur. wie hier steht es nur sehr selten (Lucian. Soloec. 1. S. Herm. l. l. Graev. ad. Luc. Sol. II 730). — *καί*) das steigernde auch, nicht das des entsprechenden Verhältnisses der Vergeltung (Wies.); so wäre es überflüssig. — *ἀποκόψονται*) nicht: möchten sie

untergehen (Calv., doch eine Anspielung auf die Beschneidung anerkennend, Cal. u. A.), von Gott ausgerottet werden (Wies.), exkommunizirt werden (Ew., Bez., Pisc., a Lap., Beng., Mich., Zach., Mor., B.-Cr., Wind. u. A.*)), der Gelegenheit beraubt werden, euch zu verführen (Elsn., Wolf, Baumg.) oder: möchten sie sich abscheiden von euch (Ellic.), sondern: möchten sie sich entmannen (Chrys. u. s. Nachfolger, Hier., Ambr., Aug., Caj., Grot., Est., Wetst., Seml. u. fast alle Neueren). Dies bedeutet das Wort in der Regel, mag nun die Entmannung durch Inzision der vena seminalis (Dtn 23 2) oder sonstwie geschehen (s. d. Stellen b. Wetst.; vgl. ἀποκόπος entmannt Strabo 13, 630, ἀποκεκομμένος Dtn 23 2). Und diese Erklärung wird durch καί, welches nach 5 11 eine Steigerung im Verhältniss zur Beschneidung bezeichnen muss, als die allein kontextmässige gefordert. Nur ein willkürlicher ästhetischer Maasstab (vgl. Calov.: »glossa impura«) hat dazu geführt, diese richtige Deutung durch die abgewiesenen falschen zu ersetzen, gegen deren Mehrzahl auch der Umstand spricht, dass die bei Griechischen Prosaisten gewöhnliche reflexive Medialbedeutung des Verbums (Kühner II 99 ff.) auch im N. T. durchgängig zu halten ist (Win.[7] § 38, 4). Dass aber das Wort in eines Apostels und zwar eines geborenen Juden Munde sich nicht denken lasse (Steck), ist eine unbegründete Behauptung. — ἀναστατοῦν, stärker als ταράσσειν, heisst hier aufwiegeln (gegen das wahre Christenthum), alarmiren. Vgl. Apg 17 6. 21 38. Das Wort, statt des klassischen ἀνάστατον ποιεῖν, gehört der spätern Gräcität; Sturz dial. Mac. p. 146.

IV. Dritter Haupttheil: 5 13—6 10. Sittliche Ermahnungen besonderer Art.

5 13—26. P. mahnt die durch Chr. gewonnene Freiheit nicht zu missbrauchen, sondern durch die Liebe und den Wandel im Geiste eine Freiheit vom Gesetze zu bethätigen, welche zugleich die Erfüllung desselben einschliesst. Diese Ermahnungen richten sich, wie aus der engen Verbindung zwischen beiden

*) Luth. i. d. Uebers.: ausgerottet werden (also wie Calv.): im Komm. 1519 erklärt er sich nicht näher, sondern spricht bloss von einem Fluche, welcher ausgedrückt sei. Eigenthümlich aber 1524: »Si omnino volunt circumcidi, opto, ut et abscindantur et sint eunuchi illi amputatis testiculis et veretro, i. e. qui docere et gignere filios spirituales nequeunt, extra ecclesiam ejiciendi«. Im Komm. 1538 dagegen ganz einfach: »allusit — — ad circumcisionem q. d. cogunt vos circumcidi, utinam ipsi funditus et radicitus excindantur«.

Hälften von 5 13, sowie aus Vergleichung von 5 6. 14. 18. 23 hervorgeht, in erster Linie nicht etwa an solche unter den Lesern, welche in direktem Gegensatze gegen die Gesetzesgerechten die paulinische Lehre von der Gesetzesfreiheit falsch übertreiben und zur Beschönigung ihrer sittlichen Zügellosigkeit missbrauchen, sondern an dieselben Judaisirenden, denen die bisherige Begründung und Empfehlung der Gesetzesfreiheit galt, nämlich an Solche, welche mit Beobachtung äusserer Satzungen sich unter das mos. Gesetz stellen, aber an der rechten Erfüllung desselben durch den Wandel im Geiste und in der Liebe es fehlen lassen, während sie der paul. Lehre die Konsequenz sittlicher Zügellosigkeit vorwerfen. Die Zurückweisung dieser falschen Konsequenz schliesst aber freilich auch den Gegensatz ein gegen jede etwaige heidenchristliche Neigung zum zügellosen Missbrauch der Paulin. Freiheitslehre.

5 13. Obgleich hier sachlich ein neuer Haupttheil beginnt, findet doch ganz enge Verbindung mit dem unmittelbar Vorangehenden statt: Mit Recht rede ich so entrüstet gegen jene Menschen; denn ihr, die ihr von ihnen zur Sklaverei des Gesetzes bearbeitet werdet, habt zu einem ganz andern Zweck, nämlich um frei zu sein, den Ruf Gottes zum Messiasreiche erhalten. So erinnert P. die Leser wieder an das schon 5 1 bezeichnete hohe Gut, um nun auch dessen einzig nothwendige sittliche Schranke ihnen einzuschärfen. — ἐπ' ἐλευθερίᾳ etc.) *Denn zur Freiheit*, dazu dass ihr frei sein sollet, *seid ihr berufen*; ἐπί vom ethischen Zweck des καλεῖν. Vgl. I Th 4 7. Eph 2 10. Soph. Oed. C. 1459: τἀξίωμ' ἐφ' ὧ καλεῖς. — μόνον μὴ etc.) *nur* (brauchet) *die Freiheit nicht* u. s. w. beschränkende Ermahnung. Das selbstverständliche Verbum (etwa τρέπετε oder ἔχετε) fehlt, wodurch die Rede ernster wird. Vgl. Mt 26 5. Buttm., n. Gr. 338, Blass 287. Dies entspricht auch (gegen Hofm.'s grundloses Bedenken) dem Gebrauche der Griechen nach dem verbietenden μή (s. Heind. ad Plat. Prot. 315 B. Hartung, Part. II 153. Klotz ad Dev. 669. Win. § 64, 6.) — εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί) *zu einem Anlass für das Fleisch*; gebrauchet eure Freiheit nicht dazu, dass sie der ungeistlichen psychisch leiblichen Natur eures Wesens zur Veranlassung diene, ihr gottwidriges Gelüste geltend zu machen. Vgl. Röm 7 8. S. über σάρξ im ethischen Sinne z. 5 16. — ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλ. ἀλλήλ.) *sondern durch die Liebe dienet einander*. Die von P. geltend gemachte Freiheit schliesst also nach seiner Anschauung wol die Gesetzesknechtschaft aber nicht die brüderliche Dienstbarkeit aus, sondern schliesst diese ein, da der die Freiheit begründende Glaube sich in der Liebe bethätigt (5 6); vgl. Röm 6 18. 22. I Kor 9 19. I Ptr 2 16. II Ptr 2 19. Dass

aber hier der allgemeinen Kategorie der σάρξ speziell die Liebesdienstbarkeit entgegengesetzt wird, ist veranlasst durch die Lieblosigkeit der Galatischen Gesetzesfanatiker, während die Berechtigung dazu sich aus 5 14 ergiebt. Die Verbindung zwischen der Warnung und der Mahnung dieses V. ist also keineswegs eine so harte, dass man daran Anstoss nehmen müsste (Steck 136). Und da auch die Warnung vor Parteistreitigkeiten innerhalb der Gal. Gemeinden 5 15, in welche die Anwendung der Mahnung 5 13 ausläuft, obschon von solchen bisher im Briefe nichts ausdrücklich gesagt war, doch darum nicht in der Luft schwebt (Steck ebend.) sondern sich aus den begreiflichen Folgen der judaist. Agitation wol erklären lässt, so ist kein Grund vorhanden, in 6 13–15 eine blosse Nachbildung von Röm 13 8—10 zu sehen (Steck 71, 136).

5 14*). Begründung des eben gesagten διὰ τῆς ἀγάπης etc.: *denn das ganze Gesetz ist in einem Ausspruche erfüllt*: ὁ πᾶς νόμος (vgl. I Tim 1 16. Apg 19 7. 20 18. Soph. El. 1244. Phil. 13. Thuc. 2, 7, 2. 8, 93, 3. Krüger § 50, 11, 12) bezeichnet das Mosaische Gesetz als ein Ganzes in seiner Gesammtheit gegenüber dem einzelnen Spruche desselben**) (vgl. auch II Mak 6 5. III Mak 6 2. Herod. 1, 111). — πεπλήρωται) ist nicht gleich ἀνακεφαλειοῦται (Er., Cast., Luth., Calv., Ramb., Mich., Zach., Kopp., Ros., Win., Ust., Olsh., Reich.), da beides Röm 13 9 unterschieden wird, heisst auch nicht: wird nicht vollendet (Grot. nach Mt 5 17: sicuti rudimenta implentur per doctrinam perfectiorem), wogegen das πᾶς und die Anführung eines zum Mos. Gesetze selbst gehörigen Gebotes entscheidet, sondern: ist durch Befolgung erfüllt (Chrys., Theod., Oec., Theoph., Est.

---

*) Statt ἐν ἑνὶ λόγῳ las Marcion (b. Epiph. u. Tert.) in antinomist. Interesse ἐν ὑμῖν, indem er d. folg. ἐν τῷ wegliess. Durch Verschmelzung des so eingekommenen ἐν ὑμῖν mit dem urspr. Texte entstand die Lesart ἐν ὑμῖν ἐν ἑνὶ λόγῳ bei D*FG It. Ambrostr. — Für πληροῦται (Elz., Reiche) ist nach ℵABC Min., Marc. (bei Epiph. u. Tert.) Dam., Aug. πεπλήρωται zu lesen; der Sinn des Perfekts wurde von Abschreibern nicht verstanden. — Für ἑαυτόν (Elz. auch Meyer) ist nach ℵABCDK Min. u. griech. Vätern σεαυτόν zu lesen. Den Abschreibern lag weniger das Pronom. der zweiten Person (Meyer) als das in solchem Falle ganz geläufige, im Plural sogar stehend gebrauchte Pronom. der dritten Person nahe und der Endbuchstabe des vorangehenden ὡς konnte eben so gut die Auslassung als (wie Meyer will) die Einschiebung des P. veranlassen. Vgl. Buttmann, neut. Gr. p. 99 f. — Hofm. liest den Vers: ὁ γ. πᾶς νόμος ἐν ὑμῖν πεπλήρωται· ἀγαπήσεις etc. Eine von den Zeugen so verlassene Textgestaltung, dass sie nur einer (sehr wunderlichen) Konjektur gleich steht.

**) Der Sache nach nicht verschieden ist ὅλος ὁ νόμος Mt 22 40. Der Ap. hätte ohne Sinnverschiedenheit auch πᾶς γὰρ ὁ νόμος sagen können, wodurch nur der Nachdruck noch stärker auf πᾶς gefallen wäre.

u. d. m. Neu.); diese Erklärung entspricht dem regelmässigen Gebrauche von *πληροῦν τὸν νόμον* im N.T. (vgl. *ἐκπιμπλάναι τ. νόμον*, Herod. 1, 199, so auch Philo de Abrah. I p. 36): 6 2. Mt 3 15. Röm 8 4. 13 8. Kol 4 17. — *ἐν τῷ*) d. i. *in dem Ausspruche*; s. Winer[8] § 18, 2 b. — *ἀγαπήσεις* etc.) *du sollst lieben deinen Nächsten wie dich selbst*, Lev 19 18. Der Indik. des Futur. steht für den Imperativ vgl. Mt 22 39. Buttm., n. Gr. 221. Zur Sache vgl. Cic. de legg. 1, 12: »Nihilo sese plus quam alterum homo diligat«. Der Nächste ist im Sinne des Mos. Gebotes der Mitisraelit, hier aber in der von P. ausgeführten Beziehung des Gebotes auf den Christen zunächst der Mitchrist, vgl. 5 13 *ἀλλήλοις* und den Gegensatz 5 15; denn die christl. Liebe auf sittlich sozialem Gebiet ist nach P. zuvörderst Liebe zu den Mitchristen als Brüdern (I Th 4 9 f. 5 13 f. Röm 12 10. Gal 6 10), jedoch soll sie sich auf alle Menschen ausdehnen (I Th 3 12. Röm 12 18) vgl. Weiss, b. Th. § 62 b. 93 b. Von diesem Gebote der Nächstenliebe sagt P. nicht, dass die Erfüllung desselben als des einheitlichen Gesetzesganzen selbst in den Christen im Glauben durch heil. Geist geschaffen sei (Hofm. nach seiner irrigen Lesart, s. d. krit. Anm.), sondern wesentlich ebenso wie Röm 13 8. 10, dass durch seine Befolgung das gesammte Mos. Gesetz erfüllt sei. Um die Berechtigung dieses Ausspruchs festzuhalten, hat man unter dem Gesetz das christl. Gesetz (Kopp.), oder allein das Moralgesetz (Est. u. V.) oder die zweite Tafel des Dekalogs (Bez. u. A. auch Wies. vgl. Ew.) oder jedes göttlich geoffenbarte Gesetz überhaupt (Sch.) verstehen wollen. Dagegen entscheidet aber, dass *ὁ πᾶς νόμος* nach dem Zusammenhange des ganzen Briefs nichts anderes als das ganze Mos. Gesetz bezeichnen kann. Eben dieses also vielmehr sieht P. durch denjenigen, welcher das Gebot der Nächstenliebe im Erweise des Glaubens (5 6) und auf Grund der Frucht des Geistes (5 22) befolgt, eben damit schon erfüllt, nämlich offenbar darum, weil in diesem Gebote sämmtliche Gebote des Gesetzes sich zusammenfassen lassen (Röm 13 9), alle seine übrigen Gebote mithin nur national örtlich und zeitlich bedingte Ausprägungen desselben sind*). Damit ist nicht die Liebe zu Gott, deren Forderung ja einem grossen Theil der mos. Vorschriften zu Grunde liegt, von P. ausgeschlossen, er macht ja anderwärts ihre hohe Bedeutung geltend (Röm 8 28). Dieselbe

*) Der Gedanke kommt also auf eine impletio totius legis dilectione formata hinaus, durch welche der Anspruch des Gesetzes befriedigt sei (5 23). Darin liegt das Wesen des s. g. tertius usus des Gesetzes, dessen weitere Entwickelung der Römerbrief giebt. Vgl. Fr. Sieffert, Bemerk. 271 f. Entwickl. 353 f.

ist ihm wol unmittelbar in dem Glauben eingeschlossen, der sich in der Nächstenliebe bethätigt (5 6), während es ihm hier nach dem Zusammenhange (5 13. 15) nur auf die Norm für das sittliche soziale Leben ankommt.

5 15. εἰ δὲ etc.) *Wenn ihr aber* im Gegensatz zu solcher rechten Gesetzeserfüllung durch die Nächstenliebe *einander beisset und fresset.* — δάκνετε καὶ κατεσθίετε) klimaktische Bezeichnung der gehässig wirksamen Partheifeindschaft, in welcher man sich wechselseitig wehe zu thun und zu verderben bemüht ist, durch bildliche, von reissenden Thieren entlehnte, Ausdrücke, die auch anderwärts gangbar sind. S. Maji Obss. II p. 86. Jacobs ad Anthol. VIII p. 230. Wetst. z. St. κατεσθίειν heisst nicht anfressen (Sch.), sondern wie immer: aufessen, auffressen, vgl. II Kor 11 20. Hom. Il. β, 314. φ, 24. Od. α, 8 al. LXX. Gen 40 17. Jes 1 7. Add. ad Esth. 1, 11. Zu beachten ist die Klimax der drei Verba, wozu auch die passive Wendung des zu besorgenden Endresultats gehört: βλέπετε μὴ ὑπὸ ἀλλήλων ἀναλωθῆτε) *so sehet zu* (vgl. Mk 13 5. Hbr 12 25), *dass ihr nicht von einander aufgerieben werdet*, d. h. nicht: dass euer Christenband aufhöre (Hofm.), sondern dass nicht durch diese wechselseitigen Partheifeindseligkeiten euer christliches brüderliches Gemeinschaftsleben gänzlich zerstört werde.

5 16. Mit »ich meine aber« (3 17. 4 1) wird nicht eine neue Gedankenreihe eingeführt, sondern eine bis 5 26 reichende*), tiefer und weiter führende, Erläuterung der vorangehenden (5 13—15), besonders ihres Hauptgedankens, der Warnung 5 13. — πνεύματι περιπατεῖτε) *Wandelt im Geiste.* Der Dativ ist nicht dat. commodi (Fritzsche ad Rom. I 225: spiritui div. vitam consecrare) auch nicht instrumental (Wies. mit Hinweis auf das διά II Kor 5 7, wo aber die Vorstellung anders ist), bedeutet auch nicht: Kraft des Geistes (Hofm., Dalm.), und ist auch nicht gleich κατὰ πνεῦμα Röm 8 4 als Dativ der Norm (Mey. vgl. Cal.: juxta impulsum), sondern es ist der dem klass. Dativ der Art und Weise verwandte aber der LXX. u. dem n. T. eigenthümliche, bei Verben des Gehens gebrauchte, Dativ zur Bezeichnung des Weges oder der Sphäre, in der man geht, Buttm., n. Gr. 160, Blass 116 (vgl. 6 16. Phl 3 16. Röm 4 12). Der Geist aber ist nicht die sittliche Menschennatur (ἔσω ἄνθρωπος, νοῦς, Röm 7 22. 23 (Bez., Gom., Rück., de W. u. A.; vgl. Mich., Mor., Fl., Sch., Olsh., Wind., Delitzsch Psych. 389), wofür man sich irrig (s. auch Röm 8 9) auf den Gegensatz von σάρξ beruft,

*) Gegen eine Beschränkung der Erläuterung nur auf das nach ἀλλὰ unmittelbar Folgende (Hofm.) entscheidet die deutliche Beziehung des Gegensatzes von Fleisch u. Geist (V. 17 ff.) auf 5 13.

da ja nicht die sittliche Vernunft (Röm 7 23), sondern eben nur der göttliche Geist als zur Ueberwindung des Fleisches fähig (Röm 8 1 ff.) dargestellt wird; vielmehr ist es der göttliche Geist (s. z. 3 2). Dieser ist als das göttliche Prinzip des christl. Lebens den Gläubigen gegeben (3 2. 5. 4 6), und ihm sollen sie folgen, nicht dem gottwidrigen Gelüste ihres Fleisches. Vgl. Müller, v. d. Sünde I 5 453. Gloël, h. Geist 243 ff. Der Mangel des Artikels steht (geg. Harless z. Eph. 268) dieser Fassung von πνεῦμα nicht entgegen, sondern erklärt sich weniger hier aus der Natur von πνεῦμα als eines Nomen propr. (Mey.), als vielmehr, da es 5 17 den Artikel bei sich hat, daraus, dass Geist und Fleisch hier ihrer Art nach, qualitativ in Betracht kommen (vgl. Hofm.). — καὶ ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε) könnte nach der Grammatik der klass. Gräcität sowie nach dem Zusammenhange ebensogut imperativisch (Cast., Bez., Kopp., Ust., B.-Cr., Ew.) wie als Folge (d. M.) gefasst werden. Aber nur die letztere Fassung entspricht dem sonstigen neutest. Gebrauch, in welchem οὐ μή mit Conj. Aor. immer im Sinne zuversichtlicher Versicherung, nicht wie οὐ mit Futur. imperativisch steht, obwol im Klassischen οὐ μή so gebraucht wird. Also: *So werdet ihr Fleischesgelüst gewisslich nicht vollbringen*, dies ist die sittliche glückliche Folge, die den Lesern verheissen wird, wenn sie nach dem Geiste wandeln. Zu τελεῖν von thatsächlicher Ausführung des Verlangens, der Leidenschaft und dergl. vgl. Soph. O. R. 1330. El. 769. Hesiod. Scut. 36. Der paulin. Begriff σάρξ verleugnet auch da, wo er wie hier in ethische Beziehungen gebracht wird, nicht seine ursprüngliche anthropologische Bedeutung, nach welcher es das menschliche σῶμα (nicht seiner durch σῶμα bezeichneten Form nach, sondern) seinem Inhalt nach ist, daher zunächst nach seiner materiellen Substanz, aber auch nach seinen Kräften und darum in seiner innigen Verbindung mit dem niederen menschlichen Seelenleben, welches P. gewöhnlich unter ψυχή versteht, dagegen unterschieden von dem gottverwandten höheren Geistesleben des Menschen, dem νοῦς. Nur in abgeleiteter Bedeutung bezeichnet es mitunter wol auch metonymisch das dem göttlichen gegenübergestellte Wesen des Menschen überhaupt, aber auch dann in irgend einer Beziehung auf die Materialität seines Leibes (s. z. 3 3). Diese sinnlich-physische Naturseite des M. ist σάρξ deutlich auch hier, wo πνεῦμα und σάρξ als zwei auf den menschlichen Willen einwirkende, also von dem höheren menschl. Geistesleben verschiedene Prinzipien erscheinen, wie auch Röm 7, wo σάρξ dem σῶμα und den μέλη parallel dem νοῦς gegenübersteht. An diesen Stellen also ist σάρξ wie auch an einigen anderen Stellen, wo es ethische Bedeutung,

also Beziehung zur Sünde, erhält, nicht der Mensch nach seinem natürlichen Wesen, soweit es ursprünglich spezifisch von Gott unterschieden, durch die in ihm wohnende Sünde aber in feindlichen Gegensatz gegen Gott verkehrt ist (Weiss, Ritschl, altk. Kirche ², ähnlich Wendt, die Begriffe Fleisch u. Geist im bibl. Sprachgebr. 1878, 209). Es ist aber da auch nicht die sinnlich materielle Substanz des Menschen als nothwendiges Prinzip des Bösen (Holst., Pfleid. Paulin.). Sondern es ist die sinnlich-psychische Naturseite des Menschen insofern, als dieselbe als Organ für die Erhaltung und Förderung des niederen menschlichen Selbstlebens im Wechselverkehr mit der irdischen Aussenwelt einen Anhaltspunkt für eine mögliche sündliche Entwickelung bietet und erfahrungsmässig wirklich durch den ursprünglich gottverwandten menschlichen Willen zum Prinzip einer dem göttlichen Liebesgesetz entgegengesetzten selbstischen sündlichen Richtung gemacht wird, was mit einer auf das ganze Menschengeschlecht sich erstreckenden Wirkung durch die erste Sünde Adams geschehen ist, in abgeleiteter Weise aber immer wieder geschieht. (Vgl. Gloël a. a. O. 14 ff.)

5 17 *). Die vorige Ermahnung mit ihrer Verheissung wird erläutert durch die Bemerkung: *denn das Fleisch gelüstet wider den Geist, der Geist aber wider das Fleisch*, so dass also nicht Beides zusammen den Wandel bestimmen kann. — Da τὸ πνεῦμα auch hier (s. z. 5 16) nicht die sittliche Menschennatur, sondern der göttl. Geist ist**), so hat man mit theilweisem Unrecht den Zwiespalt zwischen dem νοῦς und der σάρξ Röm 7 18 ff. in dem noch nicht Wiedergeborenen, in welchem der sittliche Wille dem Fleische unterliegt, nebst den Parallelen bei Griechen und Römern (Xen. Cyr. 6, 1, 21. Arrian. Epict. 2, 26. Porphyr. de abst. 1, 56. Cic. Tusc. 2, 21 al.) und Rabbi-

---

*) Nach ταῦτα ist γάρ (ℵ*BD*FG 17. It. Vulg., Copt. und einige Väter) besser bezeugt als δέ (Elz.). — Nach ἃ ist ἐάν zu lesen (ℵAB² Euthal., Cod.) nicht ἄν (Elz., Meyer nach C²DFGKsLP, vgl. B*: ιναμηαν; — In C* fehlt es ganz).

**) Mit Unrecht wendet de W. ein: im Zustande der Wiedergeborenen finde dieses Verhältniss des Widerstreites nicht statt: der Geist habe das Uebergewicht (5 18 24). Allerdings, wenn die Wiedergeburt völlig wäre, nicht wie sie bei den Galatern war (4 19), und wenn nicht überhaupt beim Wiedergeborenen die concupiscentia carnis bliebe. Dass πνεῦμα hier den göttl. Geist bezeichnet, wird durch 5 22 bestätigt. Darin besteht die Verschiedenheit des Kampfes im Unbekehrten und im Wiedergeborenen, dass bei jenem die σάρξ mit dem besseren sittlichen Willen (νοῦς) streitet, und die σάρξ siegt Röm 7 7 ff.; beim Wiedergeborenen aber streitet die σάρξ mit dem göttl. Geiste, und der Mensch kann demselben folgen (5 18). De W. meinte irrig, P. sage hier kurz und undeutlich, was er Röm 7 15 ff. deutlich darlege; ähnlich Delitzsch, Psychol. 389.

nen (s. Schoettg. Hor. 1178 ff.) verglichen. Hier ist vom Widerstreit des sarkischen und göttlichen Prinzips die Rede und zwar offenbar nicht ganz abstrakt (Lips.), sondern von einem Widerstreit dieser Mächte, der in Christen, besonders so schwankenden Christen, wie es die Galater waren, vorkommt (so selbst Wernle, der Christ u. d. Sünde bei P. 1897, 88, der sonst meint, P. schildere den Christen als sündenfreien Pneumatiker). Das Verhältniss ist also hier und Röm 7 verschieden, wenn auch der Widerstreit in sich etwas Aehnliches hat. (Vorsichtig setzt Beng. bei der Vergleichung »quodammodo« hinzu.) Um so unbegründeter ist es, eine Abhängigkeit dieser Stelle von Röm 7 zu behaupten (Steck 73. 136), wo πνεῦμα garnicht vorkommt. (Vgl. dageg. Gloël, jüngste Kritik 34). — ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντίκειται) γάρ führt eine Erläuterung des eben Gesagten ein, deren Hauptgedanke nicht in dem das Vor. nur mit anderen Worten wiederholenden Hauptsatz (Mey. u. d. M.), sondern in dem davon abhängigen Finalsatze ἵνα etc. liegt (vgl. Weiss, Dalm.): *denn diese kämpfen wider einander, auf dass ihr nicht thut was ihr wollt**). — ἵνα μή etc.) ist nicht mit der ersten Hälfte des Verses zu verbinden (Grot., Seml., Mold., Rück., Sch.), was durch die richtige Fassung des nicht parenthetischen ταῦτα γὰρ ἀλλ' ἀντίκ. verboten wird, sondern zu letzterem. Mit ἵνα ist die Absicht ausgedrückt, und zwar nicht die Absicht Gottes bei jenem Widerstreite (Holst., Hofm., Lips., Göb., Zöckl., Dalm.), denn das würde, wenn der Wille auf das Gute gerichtet ist, auf eine ungöttliche, weil unsittliche, Absicht hinauslaufen; der Sinn aber: damit des Christen Thun nicht »kraft eigener Selbstbestimmung aus sich selbst« erfolge, sondern durch Gottes Geist geleitet werde (Hofm., Zöckl.) oder: damit ihr nicht nach eurem augenblicklichen Belieben handelt (Goeb., Dalm.), müsste deutlicher bezeichnet sein; auch nicht die Absicht des Teufels als »des Dirigenten der σάρξ« (Hunzinger, ZfKW 1883, 642), wovon nichts angedeutet ist, sondern die Tendenz jener mit einander kämpfenden Mächte bei diesem Kampfe**) in ihrem wechselseitigen Verhältniss zur

*) Um einer vermeintlichen Tautologie auszuweichen, haben Rück. u. Sch. ταῦτα γ. ἀλλ. ἀντίκ. parenthetisch (s. auch Grot.) und in dem Sinne gefasst: »denn sie sind ihrer Natur nach einander entgegengesetzt«; aber dann wäre φύσει erforderlich, da das blosse ἀντίκειται nach dem Vor. nur von dem thatsächlich vorhandenen Widerstreite verstanden werden kann.

**) Da durch ἀντίκειται wirklich ein Kampf der beiden Mächte bezeichnet wird, ist die Behauptung nicht begründet, es sei da nicht von dem Verhalten des Fleisches u. des Geistes die Rede, daher der Finalsatz nicht besagen könne, was diese mit ihrer Feindschaft bezwecken (Dalm.).

sittlichen Willensstellung des Menschen, welche auch beim Wiedergebornen zwiefach bestimmbar ist (vgl. Weiss, b. Th. § 86, a. b). Beide suchen den Menschen zu bestimmen grade dasjenige (*ταῦτα*, mit Nachdruck) nicht zu thun, was er in den einzelnen Fällen (*ἐάν*) will. Will er das Gute thun, so ist das Fleisch, gegen den Geist streitend, dawider; will er das Böse thun, so ist der Geist, wider das Fleisch streitend, dagegen. (So im Wesentl. Ambr., Oec., Beng., Zach., Kopp., Matthies, Win., Reithm., Wies., Ead.) Jede einseitige Fassung von *ἃ ἐὰν θέλητε*, es mag nun auf den moralischen Willen bezogen werden, welcher durch das Fleisch (Luth., Er., Calv., Est., Mor., Ros., Fl., Ust., Rück., Sch., de W., auch B.-Cr., Holst., Phil., vgl. Lightf.), oder auf den sinnlichen Willen, welcher durch den Geist gehindert werde (Chrys., Theodoret., Bez., Grot., Neand., vgl. Ew.), scheitert daran, dass *ἵνα μὴ* etc. an das vorherige *ταῦτα γὰρ ἀλλ. ἀντίκ.* sich anschliesst, dieses aber den wechselseitigen Streit beider Gewalten zusammenfasst*).

5 18. Zur weiteren Fortsetzung der 5 16 begonnenen Erläuterung (vgl. Dalm.) wird nun dem im Vor. bezeichneten unausgeglichenen Kampf zwischen den beiden Mächten der Fall gegenübergestellt, dass der Geist die Uebermacht gewinnt: *εἰ δέ* etc.) *wenn ihr aber vom Geiste getrieben werdet* (vgl. Röm 8 14. II Tim 1 14), *so seid ihr nicht unter dem Gesetze.* *νόμος* ist natürlich nicht in der Bedeutung von *ἁμαρτία* gebraucht (Clemen, Einh. d. p. Br. 112), sondern das mos. Gesetz. Die Worte können aber auch nicht besagen: ihr bedürfet des Gesetzes nicht mehr (Chrys. u. A. auch Win., Rück., Matthies, Sch., B.-Cr., vgl. de W.) oder: durch die Macht des Geistes befindet ihr euch in einer solchen sittlichen Lebensverfassung, dass das Gesetz an euch nichts auszusetzen hat (Mey. mit Berufung auf 5 23, wo aber nicht dasselbe wie hier gesagt zu sein braucht), sondern: ihr seid dem mos. Gesetze nicht unterworfen, frei von seinem Joche (Ust., Ew., Hofm., Lightf., Ead., Weiss, Dalm.), vgl. 3 23. 4 4 f. 21. Röm 6 14 f. In wem der göttliche Geist als innerliche Lebensmacht wirkt, der wird in seinem Thun nicht durch einen äusserlichen gesetzlichen Zwang bestimmt, dem kommt also Freiheit zu, II Kor 3 17. Röm 8 2 ff. Der Gedanke unseres V. verbindet den Inhalt des dritten Haupttheils mit dem des zweiten.

5 19 **). Nicht bloss das *οὐκ εἶναι ὑπὸ νόμον* (Mey.), son-

---

*) Vgl. Ernesti, Urspr. der Sünde I 89.

**) Das nach entscheidenden Autoritäten zu tilgende *μοιχεία* vor *πορνεία* (ℵ^{c}DFGKL It. Goth. Syr. p. Arm, Orig. u. einige a. Vätt.; Elz.) ist eingeschoben aus Mt 15 19. Mk 7 21 vgl. Hos 2 2.

dern den ganzen V. 18 mit Einschluss des Bedingungssatzes erläutert P. nun bis 5 23 näher dadurch, dass er gegenüber dem möglichen Einwande gegen das Vor., ein nicht durch das Gesetz bestimmtes Christenleben werde von dem nichtchristlichen Leben sich garnicht deutlich unterscheiden lassen, die wol erkennbaren ganz entgegengesetzten sittlichen Zustände aufführt, welche durch's Fleisch und welche durch den Geist (5 22 f.) hervorgebracht werden; jene schliessen vom Messiasreiche aus, gegen diese aber ist das Gesetz nicht. Das δέ ist daher wol nicht gegensätzlich (Weiss: dem πνεύματι ἄγεσθαι treten gegenüber die Werke des Fleisches) sondern (geg. Hofm.' Einwand) das im Klass. u. im N.T. sehr häufige explicativum (Win. § 53, 7 b, Kühn. ad Xen. Mem. 2, 1, 1)*). — Φανερὰ δὲ etc.) *offenbar aber*, Jedem als solche erkennbar zu Tage liegend, daher (das kann das betonte φανερά nur andeuten wollen) ein deutlicher Maassstab zur Entscheidung darüber, ob ihr vom Fleische oder mit Befreiung vom Gesetzesjoch vom Geiste geleitet werdet, *sind die Werke des Fleisches*, diejenigen konkreten Thatserscheinungen, welche zu Wege gebracht werden, wenn das Fleisch (nicht aber der göttl. Geist) die bestimmende Macht ist. Zu φανερός, zum Erkennen vorliegend, manifestus, vgl. v. Heng. ad Rom. I p. 111. ἅτινα steht nicht begründend (Weiss: da sie ja) sondern dient im Anschluss an ein Subst. von unbestimmter Beziehung zur näheren Angabe (Blass 169): *als da sind*. Das folgende Verzeichniss von ἔργα τῆς σαρκός enthält vier ungefähre Theilungen: 1) Wollust: πορνεία, ἀκαθαρσ., ἀσέλγ., 2) Götzendienst: εἰδωλολατρ., φαρμακ., 3) Feindseligkeit: ἔχθραι — φόνοι, 4) Unmässigkeit: μέθαι, κῶμοι. — Auf das speziellere πορνεία *Unzucht* folgt das allgemeinere ἀκαθαρσία wollüstige *Unreinigkeit* (Unfläthereі) überhaupt. Vgl. Röm 1 24. II Kor 12 21. — ἀσέλγεια) wollüstige Ausgelassenheit, *Ausschweifung*. Vgl. Röm 13 13. II Kor 12 21. Eph 4 19. I Ptr 4 3. II Ptr 2 7. Aus der z. 5 16 gegebenen Bestimmung des paulin. Begriffes σάρξ erklärt sich sowol, dass unter den ἔργα τῆς σαρκός die Sünden der Sinnlichkeit im engeren Sinne vorangestellt sind (obwol der Zusammenhang mit 5 15 dagegen war), als dass zu jenen auch die Vergehen der Lieblosigkeit gerechnet werden. Aus dem der σάρξ eigenthümlichen Selbsterhaltungstriebe entstehen, wenn die erstere durch den νοῦς mit Abwendung von Gott zum Lebensprinzip erhoben wird, alle Leidenschaften des Egoismus. Es ist also unbegründet,

*) Dass der Geistgeleitete die folgenden ἔργα unterlassen werde, versteht sich zwar von selbst, aber P. sagt es nicht und führt also auch nicht durch δέ dazu über, wie Hofm. meint, welcher, wie auch Dalm., in φανερά die Sinnbestimmung einlegt: dem Christen ohne Gesetz bekannt.

diese Zusammenfassung von Sünden der Sinnlichkeit und der Selbstsucht unter den Begriff der Werke des Fleisches lediglich aus einer Abhängigkeit von der Zusammenstellung der beiderlei Sünden I Kor 6 9 f. abzuleiten (Steck 137). Ein Einfluss paläst.-jüdischer (Wernle, Christ u. Sünde bei P. 133), alexandrin.-jüdischer (Grafe, Th. Abh. f. Weizsäcker 273: Sap. Sal. 14, 23—27) oder stoischer Muster (Dieterich, Nekyia 1893, 170 f. 175 f.) für die Paul. Lasterkataloge (ausser den ff. Vv. noch: Röm 1 29 ff. 13 13. I Kor 5 10. 11. 6 9 f. II Kor 12 20 f. Eph 4 31. Kol 3 5. 8) ist keinenfalls in bedeutendem Maasse anzunehmen.

5 20 *). *Εἰδωλολατρεία*) ist nicht als Species der Wollüstsünden zu betrachten (Olsh.), wogegen der Wortsinn ist und der Umstand, dass Unzucht nur bei manchen heidnischen Riten getrieben wurde. Es ist eigentlich zu nehmen: *Götzendienst.* Unter Heiden lebend, wurden Heidenchristen nicht selten zum Götzendienst verführt, wozu die Opfermahlzeiten leicht veranlassten. Vgl. I Kor 5 11. — *φαρμακεία*) kann sowol Giftmischerei (Plat. Legg. 8, 845 E. Polyb. 6, 13, 4. 40, 3, 7; vgl. *φαρμακός* Dem. 794, 4) heissen, als auch *Zauberei* (Ex 7, 11. 22. 8 3. Jes 47 9. 12. Sap 12 4. 18 13. Off 9 21. 18 23. 21 8; vgl. *φάρμακα* Herod. 3, 85, *φαρμακεύειν* Herod. 7, 114). Letzteres ist (mit Luth., Grot. u. d. M.) vorzuziehen, theils wegen der Verbindung mit *εἰδωλολατρεία* (vgl. Dtn 18 10 ff. Ex 22 18), theils weil hernach noch *φόνοι* vorkommt. Die Zauberei war namentlich in Asien sehr gangbar (Apg 19 19). Speziell Liebes-Inkantationen zu verstehen (Olsh.), ist eigenmächtig und grundlos, da die Reihe der Wollustsünden mit *ἀσέλγεια* geschlossen ist. — Den folgenden Stücken bis *φόνοι* als besonderen Erscheinungen steht das allgemeinere *ἔχθραι Feindseligkeiten* voran; zum Plural (im N. T. nur hier) vgl. Herod. 7, 145. Xen. Mem. 1, 2, 10. — *ἔρις Streit* und *ζῆλος Eifersucht* (Jak 3 16) stehen auch Röm 13 13. I Kor 3 2. II Kor 12 20 neben einander. Mit beiden erscheint auch II Kor 12 20 wie hier *θυμοί Zornausbrüche* verbunden, welches im Verhältniss zur *ὀργή* die Erscheinungen ihres Aufbrausens bezeichnet (vgl. Off 16 19. 19 15: *θυμὸς τῆς ὀργῆς*, Röm 2 8: *ὀργὴ καὶ θυμός*). — *ἐριθεῖαι*) *Rechthabereien* (Röm 2 8. II Kor 12 20; vgl. Crem. s. v.) von *ὁ ἔριθος* der Lohnarbeiter. — *διχοστασίαι, αἱρέσεις*) *Zwistigkeiten, Spaltungen* (vgl. I Kor 11, 18 f.). Ueber *αἵρεσις* in dieser nur bei Späteren vorkommenden Bedeutung (I Kor

*) Die gut bezeugten Singulare *ἔρις, ζῆλος* wurden mitunter (in CKLN, ersteres auch in ℵ, letzteres auch in FGP) nach den vorangehenden u. folgenden Pluralen in *ἔρεις, ζῆλοι* (Elz., WH. a. R.) verwandelt, dieselbe Verwandlung haben in FG auch die fünf Singulare vor *ἔχθραι* erfahren.

11 19. Apg 24 5. 14) s. Wetst. II 147 f. Vgl. αἱρετιστής: Partheigänger, Polyb. 1, 79, 9. 2, 38, 7. Zu beachten ist, wie P. im Hinblick auf die Galat. Verhältnisse vorzugsweise die Bezeichnungen des Unfriedens häuft. Vgl. Soph. O. C. 1234 f. Werke des Fleisches aber sind diese Erscheinungen auch nach I Kor 3 3.

5 21 *). φθόνοι, verschiedene Erscheinungsformen des Neides, *Neidausbrüche.* — μέθαι *Trinkgelage* auch Röm 13 13 verbunden mit dem folg. κῶμοι *Schmausereien*, besonders nächtliche; Herm.-Blümner Privatalterth. § 28 u. 54. Vgl. I Ptr 4 3. Plat. Theaet. 173 D.: δεῖπνα καὶ σὺν αὐλητρίσι κῶμοι. Symp. 212 C. Isaeus 39, 21: κῶμοι καὶ ἀσέλγεια. Herod. 1, 21: πίνειν κ. κώμῳ χρέεσθαι ἐς ἀλλήλους. Jacobs Del. epigr. 4, 43: κώμου κ. πάσης κοίρανε παννυχίδος. — καὶ τὰ ὅμοια τούτοις) *und das, was diesen Dingen* (den sämmtlichen 5 20 u. 21 aufgeführten) *ähnlich ist*; vgl. Jud 7: »Addit et iis similia, quia quis omnem lernam carnalis vitae recenseat«? Luth. 1519. — ἃ προλέγω etc.) *wovon ich euch vorhersage wie ich es vorhersagte, dass die, welche dergleichen* (τὰ τοιαῦτα haec talia s. Engelh. ad Plat. Lach. 14. Kühn. ad Xen. M. 1, 5, 2) *treiben, das Reich Gottes nicht erben werden.* Das προ in προλέγω und προεῖπον steht in Bezug auf die künftige Verwirklichung (Herod. 1, 53. 7, 116. Lucian. Jov. Trag. 30. Polyb. 6, 3, 2) bei der Parusie; das Praeter. aber προεῖπον erinnert die Leser an die mündlich ihnen vorgetragenen Lehren und Warnungen, deren Inhalt an den ersten und zweiten Aufenthalt in Galatien zu denken berechtigt. Gegen die wunderliche Annahme, dass προεῖπον in dem Sinne einer schon früher einmal gemachten Aussage des P. sich auf I Kor 6 9. 10 als das Original unsrer Stelle beziehe (Steck 73. 136), entscheidet, abgesehen von anderen Gegengründen, auch dies, dass προ weil in προλέγω darum auch in προεῖπον im Verhältniss zur Zukunft stehen muss, und dass die beiden Lasterverzeichnisse hier und dort nur in drei Punkten zusammentreffen. — πράσσοντες) die das Derartige treiben; 5 17 aber ποιῆτε: thuet. (Vgl. Röm 1 32. Joh 3 20). — βασιλείαν θεοῦ οὐ κληρονομ.) Vgl. I Kor 6 9 f. 15 50. Eph 5 5. Jak 2 5 u. überhaupt Röm 8 6 ff. Dergleichen Sünden

*) Nach φθόνοι wird theils φόνοι (Mordanschläge) gelesen (Elz. auch Mey., Weiss), theils fehlt es (bei ℵB 17 u. Cod. Aug. der It. u. Cod. Demid. der Vulg., Marc., Iren., Clem., Orig., Hier.; eingeklammert von Lachm. u. Treg., fortgelassen von Tisch., WH., Nestle. Das Uebergewicht der Zeugen ist (wenn man sie wägt, nicht bloss zählt) weniger für die Beibehaltung (Mey.), als für die Streichung des Wortes, das wol aus Röm 1 29 einkam. — Das καί nach καθώς (bei ℵ^{c}ACDEKLP Min. d e g Fol. cop. arm. Marc. u. Vätt.; Elz., WH. a. R., Lchm. i. Kl.) ist hier wie auch sonst öfters nach καθώς später hinzugesetzt, vgl. Weiss, Textkr. 113.

schliessen Jeden ohne Ausnahme, der sie, wie das Partic. Praesent. besagt, einfach fortsetzt, vom Messiasreiche aus (daher denn auch die Rechtfertigung durch den Glauben die allgemeine Verantwortlichkeit für das sittliche Thun beim Gericht nicht aufhebt II Kor 5 10. Röm 14 10). Ist das die Lehre des P., wie er sie auch in Galatien verkündet hat, dann ergiebt sich die Verdächtigung derselben Seitens des gal. Judaisten als einer zu unsittlichen Konsequenzen führenden als völlig unbegründet.

5 22 *). *Ὁ δὲ καρπὸς τ. πν.* etc.) *Die Frucht aber des Geistes ist*; damit wird dem Vor. der sittlich-religiöse Erfolg, den der göttl. Geist gleich einer Frucht hervorbringt, entgegengestellt. Vgl. Pind. Ol. 7, 8: *καρπὸς φρενός*, Nem. 10, 12. Pyth. 2, 74. Sap. 3, 13. 15. Für *ἔργα* (5 19) braucht P. hier *καρπός* nicht ohne Absichtlichkeit nur weil P. die Abwechslung im Ausdruck (Eph 5 9. 11) liebe (Mey.), freilich auch nicht, weil von heilsamen und löblichen Werken die Rede sei (Luth. u. A., auch Win., Ust., Sch.), da *καρπός* (vgl. Röm 6 21 f. Mt 7 20. Plat. Eph. 7, 336 B.) wie *ἔργα* an sich voces mediae sind**); noch auch weil die guten Werke nicht wie die bösen rein selbstgewirkte seien (Chrys., Oec., Theoph., Holst.), da *πνεῦμα* und *σάρξ* beide als den Willen bestimmende Prinzipien gedacht sind; und auf Bezeichnung der organ. Entwicklung (Olsh.), oder des Hervorgehens aus innerem Triebe (de W.) oder ähnlicher Gedanken***) durch *καρπός* kommt es nach dem Zusammenhange nicht an. Wol aber soll der kollektive (Hom. Od. *α*, 156 u. oft) Sing. *καρπός* (Eph 5 9) die innere Einheit des *καρπ. τοῦ πνεύμ.* im Gegensatze gegen die aus vielerlei Begierden entstehenden *ἔργα τῆς σαρκός* hervorheben. Und auch der Singul. *ἔργον* wäre nicht passend gewesen, nicht weil man dann die Nennung eines einzelnen Werks erwarten müsste (Wies.) — denn *ἔργον* kann auch kollektiv das gesammte Thun bezeichnen (s. z. 6 4) — aber weil hier nicht das Thun, sondern (vgl. *χαρά*) die ganze sittlich-religiöse Verfassung dargestellt wird (vgl. Hofm., Wörn.). — *ἀγάπη*) *Liebe*, welche als Frucht des Geistes Röm 15 30 *ἀγ. τοῦ πνεύματος* heisst, steht dem Gegensatz 5 13 entsprechend voran als das sittliche Hauptstück (I Kor 13. Röm 12 9), welches das Prinzip für die übrigen

---

*) Cram. streicht 5 22. 23.

**) Vgl. die evidente Stelle LXX. Prov 10 16, wo *ἔργα* und *καρποί* grade umgekehrt wechseln: *ἔργα δικαίων ζωὴν ποιεῖ, καρποὶ δὲ ἀσεβῶν ἁμαρτίας.*

***) Vgl. Matthies: weil das, worin sich der Geist bethätigt, in sich unmittelbar Genuss sei. Ganz Verschiedenes mischt Reithm., der überdem grundlos meint, in *σαρκός* liege die Anerkennung des menschl. Mitantheils an der Hervorbringung.

sittlichen Stücke bildet. Ihr an die Seite tritt aber zunächst die aus dem Geiste hervorgehende, religiöse Grundstimmung: χαρά *Freude*, denn dies ist nicht Mitfreude (Grot., Zach., Kopp., Borg., Win., Ust.) oder ein fröhliches Wesen gegen Andere (Calv., Mich.), was deutlich bezeichnet sein müsste (Röm 12 15), sondern die heilige Freudigkeit der Seele, welche der Geist wirkt (Röm 14 17. I Thess 1 6. II Kor 6 10), durch den wir das Bewusstsein der göttl. Liebe (Röm 5 5), und damit die Gewissheit der Seligkeit, den Triumpf über alle Leiden im Herzen tragen. Auch diese religiöse Grundstimmung vermag aber den Christen Anderen angenehm zu machen Röm 14 18. Dagegen ist nun εἰρήνη *Friede* wol nicht εἰρ. θεοῦ (Phl 4 7), der Friede mit Gott (Röm 5 1) und mit sich selbst, der auf der Versöhnung beruht (de W., Weiss, Dalm. u. A.), da dieser den anderen Früchten des Geistes vorangeht, sondern, worauf der offenbare Gegensatz zu ἔχθραι etc. 5 20 führt, Friede mit Anderen Röm 14 17. Eph 4 3. Damit wird dem sittlichen und religiösen Hauptstück diejenige chr. Tugend angereiht, welche durch das gehässige Partheitreiben der galat. Judaisten am meisten geschädigt wurde, und hiemit verbinden sich nun weiter andere den Sünden der Lieblosigkeit entgegengesetzte Tugenden: μακροθυμία) *Langmuth*, nach welcher man, die Geltendmachung des eigenen Rechts zurückhaltend, bei Beleidigungen geduldig ist (βραδὺς εἰς ὀργήν Jk 1 19), um den Beleidiger zur Besinnung und Besserung kommen zu lassen. Vgl. Röm 2 4. II Kor 6 6. Gegentheil: ὀξυθυμία, Eur. Andr. 728. — χρηστότης) *Freundlichkeit* II Kor 6 6. Kol 3 12. S. Tittm. Synon. 140 ff. — ἀγαθωσύνη) hier wol nicht: Gutheit, Bravheit der Gesinnung und des Thuns (Mey.), was es an sich auch heissen kann (Röm 15 14), sondern den unmittelbar vorang. und folg. Stücken entsprechender: *Gütigkeit* (Ew., Wies.). — πίστις) *Treue**). Mt 23 23. Röm 3 3, vgl. Phlm 5.

5 23. πραΰτης (I Kor 4 21): *Sanftmuth*. Gegentheil: ἀγριότης, Plat. Conv. 197 D., bei Griechen oft mit φιλανθρωπία verbunden. — Schliesslich den Sünden der Wollust und Unmässigkeit entgegengesetzt: ἐγκράτεια) *Selbstbeherrschung*, d. i. hier Enthaltsamkeit. Sir 18 30. Apg 24 25. II Pt 1 6. Xen. Mem. 1, 2, 1: ἀφροδισίων κ. γαστρὸς ἐγκρατέστατος. — κατ. τ. τοιούτ. etc.) Dem τὰ τοιαῦτα 5 21 entsprechend ist τ. τοιούτων nicht Maskul. (Chrys., Theod., Theoph., Oec., Er., Luth., Grot., Beng., Kopp., Ros., Rück., Hofm., Bäumlein, StKr 1862,

---

*) De W., Wies., Reithm.: Zutrauen, Gegensatz des Misstrauens (I Kor 13 7). Aber in diesem allgemeinen Sinn findet sich das Substantiv. sonst im N. T. nicht.

551 f., Lips.), sondern Neutr. (d. M.), wogegen der Sing. ὁ καρπός um so weniger entscheidet (Hofm.), da er kollektiv ist. Die Annahme, der negative Satz bedeute durch eine sogen. Meiosis, dass das Gesetz dergleichen Dinge positiv fordert (Bez., Est., Ros., Fl. u. A., de W.), ist willkürlich, da P. das οὐκ εἶναι ὑπὸ νόμον der vom Geist Geleiteten zwar nicht nur seinem Sinne nach erläutern (Mey., s. z. 5 18), wol aber stützen will. Zu diesem Zwecke folgt auf die Aufführung der Fleischeswerke und der Geistesfrucht nun die Bemerkung: *gegen die derartigen Dinge*, Tugenden und Zustände, *ist das Gesetz nicht.* Diese Aussage aber ist keineswegs »mehr als überflüssig« (Hofm.), sondern dient zum Nachweise, dass es einer Unterwerfung unter das Gesetz nicht bedarf, um eine gegen seine Anklagen gesicherte sittlich-religiöse Beschaffenheit zu gewinnen, da eine solche ohne Unterwerfung unter das Gesetz die vom Geiste Getriebenen erreichen.

5 24. Hat P. so durch den eben bezeichneten Nachweis seine 5 16 gegebene Ermahnung zum Wandel im Geiste erläutert (5 17—23), so zeigt er nun 5 24. 25 noch (durch das metabatische δέ fortführend), wie das eigenthümliche Wesen des Christen es ist, worin jener Wandel im Geist begründet ist und woraus der Antrieb dazu hervorgeht: *Die aber dem Chr. Jesus angehören.* — τὴν σάρκα ἐσταύρωσαν) nicht: sie kreuzigen (Luth. u. M. auch Matthies), sondern *haben ihr Fleisch gekreuzigt*, nämlich als sie gläubig wurden und die Taufe annahmen d. h. ohne Bild: sie haben durch ihren in der Taufe bekannten Glauben an den im Kampfe gegen die Sünde gekreuzigten Jesus als den Christus und als ihren Herrn in ethischer Gemeinschaft mit diesem Kreuzestode (2 19. 6 14. Röm 6 3. 7 4) ihr Fleisch als Sitz der Sünde (s. z. 5 16) für ihr ferneres Leben unwirksam gemacht. Zwar ist diese ethische Tödtung des Fleisches obschon nach der idealen Betrachtung des Christen etwas Geschehenes (vgl. Röm 6 2 ff.), doch in der Wirklichkeit auch etwas Fortdauerndes (Röm 8 13. Kol 3 5). Dieses letztere Verhältniss ist jedoch hier, wo P. die Sache als bei der Bekehrung vollzogen und das seitdem statt findende Leben als ζῆν πνεύματι (5 25, vgl. 2 20) anschaut, nicht zugleich neben jenem idealen Verhältnisse zu denken (Beng., Sch.), was der historische Aorist unbedingt verbietet. — σὺν τοῖς παθήμ. κ. ταῖς ἐπιθυμ.) sammt *den Leidenschaften* (Röm 7 5) und *den Begierden*, welche letzteren als besondere Erscheinungen und Aeusserungen jener aus der durch sie hervorgerufenen Erregung des Gemüths*) hervorgehen (I Th 4 5). Beide haben im Fleische

*) τῇ γὰρ ἐπὶ τὸν θυμὸν ἰούσῃ δυνάμει δῆλοι ὅτι τοῦτο ἐκλήθη τὸ ὄνομα, Plat. Crat. 419 D.

ihren Sitz und entspringen daraus, daher sie nothwendig, wenn die σάρξ durch die Todesgemeinschaft mit Chr. gekreuzigt wurde, mit gekreuzigt sein müssen. Vgl. 5 17. Röm 7 14 ff.

5 25. Mit diesem V. einen neuen Abschnitt des Briefs beginnen zu lassen (Holst. II, Lips.), verbietet der enge Zusammenhang mit dem Vor.: Hat der Christ sein Fleisch gekreuzigt, so ist nicht mehr dieses die sein Leben beherrschende Macht, sondern der allein über dasselbe übermächtige göttliche Geist; und daraus ergiebt sich für ihn die Verpflichtung, diesem Lebensgrunde auch im Wandel zu entsprechen, was P. wol solchen gegenüber geltend macht, die sich eines durch den Geist begründeten Lebens rühmen, den entsprechenden Wandel aber vermissen lassen und dadurch gerade die judaist. gesetzlichen Forderungen provoziren. — εἰ ζῶμεν πν.) asyndetisch (ohne οὖν), lebhaft einfallend: *wenn wir leben durch den Geist, so lasst uns auch im Geiste einhergehen.* Das Leben ist das mit der Bekehrung, durch die παλιγγενεσία (Tit 3 5) eingetretene neue chr. Leben (2 20. 6 15. Röm 6 4 ff. 7 5 f. 8 9. II Kor 3 6). — Das erste πνεύματι, das als Gegensatz des Fleisches Nachdruck hat, ist Dat. instrum.: vermöge keiner anderen Macht als der des Geistes, das zweite πνεύμ., das gewichtig an die Spitze des Nachsatzes tritt, ist nicht Dat. der Norm (Mey.), sondern dient zur Bezeichnung des Weges oder der Sphäre für das Einhergehen, Blass 116. Denn στοιχεῖν von στοῖχος Reihe eigentlich: sich in einer Reihe befinden heisst hier wie sonst im N. T. (Apg 21 24. Röm 4 12. Gal 6 16. Phl 3 16) nicht: bei Jem. stehen, zu ihm halten (Dalm.), sondern: in einer Reihe gehen, marschiren. Gleich περιπατεῖν wird auch στοιχεῖν im N.T. zur bildlichen Bezeichnung des chr. Lebenswandels gebraucht, nur dass durch jenes (umherwandeln) mehr die Bewegung, durch dieses mehr die feste Ordnung desselben angedeutet wird.

5 26*) ist wol trotz der inneren Verwandtschaft mit den folg. speziellen Ermahnungen nicht zum folg. Kap. zu ziehen (B.-Cr., Olsh., Hofm., Mey., Zöckl. u. A.), sondern zum Vor. (Rück., Sch., Wind., Reithm., Wies., Ead., Zim.). Dafür spricht, dass 5 26 sich nach Form (στοιχῶμεν — γινώμεθα) und Inhalt (κενόδοξοι) enge an 5 25 anschliesst und Rückbeziehungen auf die Werke des Fleisches 5 20 (vgl. φθόνοι — φθονοῦντες) wie auf die Zwietracht der Leser 5 15 enthält, während das Folgende 6 1 ff. sich nicht so deutlich mit dem Inhalt des vor. Kap. berührt, vielmehr durch die Anrede ἀδελφοί 6 1 und den Ueber-

*) ἀλλήλους φθον. (Lchm. nach BG*P Min. Chr. Oec.) statt ἀλλήλοις ist gedankenlose Konformation mit dem vorang. ἀλλήλους. — Cram. streicht 5 26.

gang zur 2. Person sich als neue Wendung der Rede zu erkennen giebt. — Die Warnungen u. V. gelten den Lesern überhaupt und sind nicht willkürlich auf die dem P. treu Gebliebenen (Olsh.), oder die judaistisch Gesinnten (Theoph., Lips., Dalm. u. A.) einzuschränken, wol aber auf Erscheinungen der galat. Partheistreitigkeiten zu beziehen. — *μὴ γενώμεθα*) nicht: lasst uns nicht sein (Cast., Bez., Calv.: simus), sondern: *lasst uns nicht werden* (Vulg., Er.: efficiamur, wogegen der Einwand »atqui natura ipsa tales nos genuit« [Bez.] nach 5 24 nichts gelten kann). In diesem Worte wie in der 1. Pers. Plur. liegt schonende Milde des Ausdrucks (geg. Hofm.)*). — *κενόδοξοι* nach eitler *Ehre Geizende*, das Adjektiv kommt im N. T. nicht weiter vor, wol aber Polyb. 27, 6, 12. 39, 1, 1. Vgl. *κενοδοξεῖν* IV Mak 5 9 und *κενοδοξία* Phl 2 3. Lucian. V. H. 4. M. D. 8. S. Servius ad Vir. Aen. 11, 854. — *ἀλλήλους προκαλ., ἀλλήλοις φθονοῦντες*) enthält den Modus der *κενοδοξία*: *einander herausfordernd* (zum Streit, um über die Herausgeforderten zu triumphiren), *einander beneidend* (nämlich die Ueberlegenen, mit denen man den Streit nicht zu bestehen wagt). Zu *προκαλεῖσθαι*, provoziren, s. Hom. Il. *γ*, 432. *η*, 50. 218. 285. Od. *θ*, 142. Polyb. 1, 46, 11. Bast ep. crit. 56 u. d. Stellen b. Wetst. — *φθονεῖν* regiert nur den Dativ. der Person (Kühn. II 247), oder den Accus. c. infin. (Hom. Od. *α*, 346. *σ*, 16. *λ*, 381. Herod. 8, 109), nicht den blossen Akkus. (auch Soph. O. R. 310 nicht), daher das von Lachm. aufgenommene *ἀλλήλους* (s. d. krit. Anm.) auch aus grammat. Grunde zu verwerfen ist. — Das zweimalige voranstehende *ἀλλήλ.* lässt das Gemeinschaftswidrige fühlen, 5 13.

6 1—10**) P. mahnt zu verschiedenen besonderen Erweisungen der Liebe.

6 1***). Liebreiche Ermahnung zu einem der *κενοδοξία* entgegengesetzten Verhalten eingeführt durch *ἀδελφοί*, *Brüder*, das zum Vor. zu ziehen (Hofm.) ganz unnatürlich ist. — *ἐὰν καὶ προληφθῇ* etc.) Dies ist wol nicht zu erklären: wenn Jem. (bei einem Fehltritt) ertappt wird (Grot., Win., Olsh., Hilg.,

---

) Vgl. Röm 12 16. II Kor 6 14. Eph 5 17. Stellen aber wie 4 12 sind keineswegs dagegen, da sie ohne Negation sind; vgl. Eph 5 1. Phl 3 17. — Da die Sache als im Werden begriffene gedacht ist, steht Praes., nicht Aor., wie G Min. *γενώμεθα* lesen.

**) Zu 6 1—6 vgl. Hennicke, de nexu loci Gal 6 1—10. Lps. 1788; Keerl, diss. de Gal 6 1—10. Heidelb. 1834; Lipsius TprTh 1879; Zimmer, Exeget. Probleme S. 217—235; Klöpper, Erklärung von Gal 6 1—11 in Th. Stud. u. Skizzen aus Ostpreussen I, 2, 1887, 101 ff.

***) Cram. streicht 6 1—6. 9. 10. 15.

Ew., Hofm., Lightf., Ead., Weiss, Dalm., Göb.). Das προ liesse sich dann wol mit Vermeidung ganz willkürlicher Fassungen*) so erklären: ehe er sich des Fehltritts recht bewusst geworden ist (Göb.) oder: ehe er entrinnen kann (Dalm.). Aber im Zusammenhange ist die Hervorhebung des Ertapptwerdens nicht motivirt und προλαμβ. kommt sonst nicht so vor**). Man wird daher besser zu erklären haben: *wenn auch Jemand unversehens fortgerissen wird bei einem Fehltritt*, wonach eine Uebereilungssünde gemeint ist (Chrys., Theoph., Er., Luth., Calv., Rück., de W., Wies., Mey., Lips., Zöckl. u. A.). Man darf aber dabei weder προ in προλαμβ. vernachlässigen (Chrys., Theoph.) noch λαμβάνειν »fangen« erklären (Wies.), was es in der Zusammensetzung mit προ niemals heisst, noch auch προλαμβ. in der Bedeutung überholen nehmen (Mey.), die sonst wol vorkommt (vgl. Xen. Cyr. 5, 19. 7, 7. Theophr. H. pl. 8, 1, 3. Polyb. 31, 23, 8. Diod. Sic. 17, 75), aber hier nicht passt***). Vielmehr heisst es »Jemanden unvermuthet (ehe er sich dessen versieht) erfassen«, wie Jos. b. j. 5, 2. 7, 5. Sap. Sal. 17, 17: εἴ τι γὰρ γεωργὸς ἦν τις ἢ ποιμὴν — — προληφθεὶς τὴν δυσάλυκτον ἔμενεν ἀνάγκην. — ἄνθρωπος heisst hier nicht »ein schwacher Mensch« (Holst. II), sondern wie anderwärts (6 7. 3 16. I Kor 4 1. 6 18. 7 26. 11 28. Röm 3 28) allgemein: Jemand. — ἔν τινι παραπτώματι) kann nicht heissen: durch irgend ein Vergehen (Mey.) oder von einem Fehltritt (de W. u. A.), so

*) Grot.: antequam haec epistola ad vos veniat; Win.: etiamsi quis antea deprehensus fuerit in peccato, eum tamen (iterum) peccantem corrigite, als ob πάλιν ληφθῇ dastände; Olsh.: das λαμβάνεσθαι werde als vor καταρτίζειν erfolgend bezeichnet; Hofm.: ehe er Busse thut.

**) Durch das καί aber wird diese Erklärung, nach welcher der Vordersatz eine das καταρτίζειν erschwerende Steigerung enthielte, nicht gefordert (wie z. B. Eadie meint). Denn zwar wäre es möglich, dass es, wie Hofm. will, zu προληφθῇ gehörte, so dass es »auch wirklich« (I Kor 7 11) oder »sogar betroffen« bedeutete (vgl. Klotz-Dev. p. 521. Kühner II p. 990), aber gewöhnlich gehört es nach ἐάν nicht zu einem folgenden Worte, sondern zu ἐάν; und ἐὰν καί unterscheidet sich von καὶ ἐάν so, dass ersteres mit betontem ἐάν wenngleich, wennschon heisst, letzteres dagegen mit betontem καί steigernd: sogar wenn (Klotz-Dev. p. 519. Kühner II p. 989); Eadie kehrt das geradezu um, und Zimmer findet trotz seiner Warnung, nicht ἐὰν καί mit καὶ ἐάν zu verwechseln, durch ersteres hier einen Gedanken angedeutet, den nur das steigernde καὶ ἐάν nahe legen würde, nämlich »selbst wenn einer — geschweige denn sonst«, worin ein Seitenblick auf die judaist. Agitatoren in Galatien liegen soll, die ihre Heiligkeit gerade in solchen Dingen suchten, deren Nichtbeachtung sie an Andern ohne Grund als Sünde straften.

***) Denn wenn Mey. erklärt: »wenn auch Jemand überholt sein wird durch irgend ein Vergehen, so dass ihn nämlich die Sünde schneller erreicht hat, als er vor ihr fliehen konnte«, so führt das nur auf die Bedeutung »einholen«, die προλαμβ. aber nicht hat.

dass das παράπτωμα als das Subjekt des aktiven προλαμβάνειν gedacht wäre: denn ἐν kann zwar im N. T. entsprechend dem hebr. ב das Mittel oder Werkzeug bezeichnen, mit welchem Jemand etwas thut, dagegen seiner Natur nach unmöglich jemals das aktive Subjekt beim Passivum. Die Annahme aber, ἔν τινι παρ. stehe nach einem üblichen biblischen Bilde von dem Stricke oder der Schlinge, in welcher Jem. gefangen wird (Wies., ähnl. de W., Rück., Reithm.) findet im Kontexte (καταρτίζετε) keine Andeutung. Vielmehr heisst es: in, bei einem Fehltritt, wobei dasjenige, wovon Jemand unvermuthet fortgerissen wird, hier wol gar nicht bestimmt gedacht ist (wie beim deutschen Ausdruck: sich zu etwas hinreissen lassen), daher man nicht zu ergänzen braucht: von dem Fleisch oder Satan (Bez.). — ὑμεῖς οἱ πνευματικοί etc.) *so bringet ihr, die ihr geistlich seid, einen solchen wieder zurecht.* Damit giebt P. dem Bewusstsein jedes Lesers anheim, sich selbst als Geistliche, d. h., vom göttl. Geiste Geleitete, mit gemeint zu sehen oder nicht. Das Gegentheil dazu sind nicht die Gesetzlichen (Dalm.), sondern nach 5 16 ff. die Fleischlichen, vgl. I Kor 2 13 f. 3 1. Bei δυνατοί Röm 15 1 ist Voraussetzung und Gegensatz anders. Gerade die sich selbst als Geistliche Beurtheilenden konnten sich leicht einer unbrüderlichen Erhebung und Schärfe schuldig machen, wenn sie dem Geisteszug zur Sanftmuth nicht genügend folgten. — καταρτίζετε) bringet ihn zurecht, in den gehörigen, normalen Zustand, διορθοῦτε, Chrys. Vgl. I Kor 1 10. Eine bildliche Beziehung, auf das Einrichten verrenkter Glieder (Bez., Hamm., Beng. u. A.), liegt nicht im Kontexte. — ἐν πνεύματι πραύτητος) *durch den Sanftmuthsgeist*, d. h. durch den Sanftmuth wirkenden Geist Gottes. Denn πνεῦμα nicht (mit Luth., Calv. u. V.) vom Menschengeiste (I Ptr 3 4), von der Gemüthsrichtung oder Geistesstimmung (Rück., de W., Wies. u. A.), sondern vom göttlichen Geiste (vgl. Chrys., Theophyl., Oec.) zu fassen, fordert schon die Korrelation mit πνευματικοί. Vgl. I Kor 4 21. πραύτητος aber (Beng.: character palmarius hominis spiritualis) hebt aus dem vielfachen καρπὸς τοῦ πνεύματος (5 22) dasjenige hervor, was grade beim καταρτίζειν in Anwendung kommen soll. — σκοπῶν σεαυτὸν etc.) *auf dich selbst schauend* (Acht habend), *damit nicht auch du* (wie jener Gefallene) *versucht werdest.* Der Uebergang vom Plural des Verbum zum Singul. des Partizips, der auch bei Klassikern häufig ist (Bernh. 421, Lobeck ad Soph. Aj. 191), individualisirt die Mahnung und dient somit dazu das Gewissen des Einzelnen zu schärfen (vgl. Er.). Um so weniger hat man Grund, um jenes Wechsels willen die Worte als apost. Randbemerkung zu betrachten (Laurent). Das μή nach σκοπῶν

(Soph. Phil. 506. Plat. Theaet. 160 E.) führt einen reinen Finalsatz an (während Lk 11 35 ein Fragesatz folgt), s. Buttm., n. Gr. 209. Bei πειράζειν ist an die Gefahr gedacht, dass die Versuchung, der Anreiz zur Sünde, nämlich zu einer ähnlichen wie der des Gefallenen, nicht zur Lieblosigkeit (Weiss), Erfolg haben könnte (I Kor 7 5). Der Gedanke an diese eigene Verführbarkeit des Berathers, welche seine Achtsamkeit auf sich selbst erfordert, ist geeignet ihn auch zur Sanftmuth zu bewegen *).

6 2 **) Ἀλλήλων) mit Nachdruck voran (5 26), dem selbstischen Wesen entgegengestellt: *wechselseitig*, einer von dem Andern, *traget die Lasten*. τὰ βάρη aber bezeichnet bildlich nicht alles Drückende und Beschwerliche überhaupt geistiger und leiblicher Art (Matthies, Wies., Hofm., Lightf., Ead., Wörn.), was nach dem Zusammenhange (6 1. 3. 5) zu allgemein ist, nicht Fehler, durch die man Anderen zur Last fällt (Ros., Fl., Win.), wodurch die Mahnung einen zu matten Sinn erhielte, vielmehr sittliche Gebrechen, welche den damit Behafteten selber drücken und zwar nicht allein solche mit dem Gefühle der Schuld verbundene (Mey.) noch lediglich Anfechtungen, Versuchungen (Zimm., Weiss, Dalm.), sondern in einem Beides umfassenden allgemeinen Sinn (6 1. 5). Das wechselseitige Tragen der Lasten ist daher nicht die blosse Geduld (Röm 15 1) mit den Fehlern der Andern (d. M., auch Weiss), was im Verhältniss zu 6 1 und zum folg. καὶ οὕτως etc. zu wenig ist, auch nicht allein die Theilnahme am Schuldgefühl des Andern (Mey.), sondern die liebevolle sittliche Unterstützung des von sittlichen Gebrechen Gedrückten durch Mitleid, Fürbitte, Zuspruch, Berathung und Hülfe ***). Vgl. das eigene Beispiel des Ap. II Kor 11 29. — καὶ οὕτως ἀναπληρώσετε τὸν νόμον τ. Χρ.: *und auf diese Weise* (wenn ihr das thuet) *werdet ihr ganz erfüllen das Gesetz Chr.*' Letzteres, das durch Chr. gegebene Gesetz, ist die durch Chr. für die ihm Angehörigen begründete sittliche Lebens-

---

*) Lachm. hat nach πραΰτητος ein Punkt und zieht σκοπῶν — πειρασθῇς zum Folgenden, wodurch die Struktur nichts gewinnt, der Zusammenhang aber nur verliert, da καὶ σύ auf τὸν τοιοῦτον eine weit natürlichere und sinngemässere Beziehung hat als auf ἀλλήλων.

**) Die Wahl zwischen ἀναπληρώσατε (ℵACDKsLP 17. Heracl., Arm., Clem., Athan., Ephr.; Elz., Tisch. VII, Treg, WH., Nestl.) und ἀναπληρώσετε (BFG Min. d f g Vulg., Pesch., Kopt., Aeth., Goth., Marc., Tert., Cypr., Vict.; Lachm., Tisch. VIII, Weiss) ist schwierig. Doch ist wol (mit Mey.) das Futur. vorzuziehen, das leicht durch Konformation mit den vorang. Imperativen in einen solchen verwandelt werden konnte.

***) Gut Theodor. Mopsv. in Cram. Cat. (u. b. Fritzsche p. 129): das wechselseitige Tragen der Lasten geschehe, ὅταν διὰ παραινέσεως καὶ χρηστότητος ἐπικουφίζῃς αὐτῷ τὴν ψυχὴν, ὑπὸ τῆς τοῦ ἁμαρτήματος συνειδήσεως βεβαρημένην.

ordnung, wonach es auf die Früchte des göttlichen Geistes (5 22), in erster Linie auf das Prinzip der übrigen, die aus dem Glauben hervorgehende (5 6) dienende (5 13) Bruderliebe (5 22) ankommt, durch deren Erweisung auch das ganze Mos. Gesetz nach seiner sittlich-sozialen Seite erfüllt wird (5 14). Diese Lebensordnung kann, obschon die in ihr wirkende Macht des göttl. Geistes der Unterwerfung unter das Mos. Gesetz entgegensteht (5 18), doch nach Analogie desselben ein Gesetz genannt werden (vgl. I Kor 9 21), insofern jene Macht des Geistes nicht mit Naturnothwendigkeit wirkt, sondern eine auf freie Bethätigung rechnende Verpflichtung begründet (5 25). Und sie wird hier als Gesetz Chr.' bezeichnet mit Beziehung auf das mos. Gesetz, dessen fanatische äusserliche Geltendmachung Seitens der Judaisten gerade dazu führte, das sittliche Hauptgebot und Prinzip des Gesetzes durch Lieblosigkeit zu verletzen. Dem gegenüber heisst es: so, durch jene liebevolle Theilnahme, und nicht durch eure judaistische Gesetzlichkeit werdet ihr das Gesetzt Chr.' erfüllen *). Das Kompos. *ἀναπληρ.* ist (worauf schon Chrys. hinweist, obwol unrichtig vom gemeinsamen solidarischen Erfüllen erklärend), nicht dem Simplex gleich (Rück., Sch. u. A.), sondern stärker: anfüllen, ganz voll machen (das Gesetz als Maass gedacht, welches durch Befolgung voll gemacht wird, vgl. 5 14), so dass nichts mehr fehlt. Vgl. Dem. 1466, 20: *ὧν ἂν ἐκλείπητε ὑμεῖς, οὐχ εὑρήσετε τοὺς ἀναπληρώσοντας.* I Th 2 16. Mt 13 14. S. Tittm., Synon. 228 f. Winer, de verbor. cum praepos. compos. in N.T. usu III, 11 f. Der Gedanke ist also: erst jene liebevolle Theilnahme an den sittlichen Gebrechen der Brüder als Spitze der dienenden Liebe (5 13) mache das Maass der Liebe voll (I Kor 13 4 ff.), so fern es überhaupt erfüllbar ist (Röm 13 8).

6 3 **). Dies kann nicht über 6 2 hinüber mit 6 1 verbunden werden (Lightf.), es ist aber auch wol nicht argumentum e contrario für das Vor. *καὶ οὕτως* etc., in so fern die so zu leistende Erfüllung dieses Gesetzes dem sittlichen Dünkel unmöglich sei (Mey.), sondern Begründung der vor. Ermahnung (6 2)

---

*) Dagegen ist eine Beziehung auf die Galat. Agitatoren, die von dieser dienenden Liebe weit entfernt als strenge Richter sogar ganz rechte Dinge verdammt hätten (Zimm.), fernliegend. Eine Beziehung zugleich auf das Beispiel Christi, welcher sich aus Liebe in den Tod gegeben (Röm 15 3. Eph 5 2 al.), ist in den Begriff von *νόμος* eingetragen (geg. Oec. u. Ust.).

**) Wegen vermeintlicher Schwierigkeiten in Bezug auf Sinn u. Gedankenverbindung, deren Lösung sich aus der obigen Erklärung ergiebt, will Weisse 6 3—5 streichen, Clemen 6 3—6 oder getrennt 6 3—5 u. 6 6 als nachträglich von P. selbst an den Rand geschrieben ausscheiden.

durch Rechtfertigung der darin enthaltenen, dort besonders auch durch das betonte ἀλλήλων bezeichneten, Voraussetzung, dass Jeder seine eigene Last zu tragen habe*) (vgl. Wies., Weiss, Dalm.). *Denn wenn Jemand meint etwas* (Grosses) *zu sein*, einen besonderen sittlichen Werth zu haben, so dass er in der Meinung, selbst des sittlichen Mittragens nicht zu bedürfen, eine solche hochmüthig dem schwachen Bruder versagt, *während er doch*, wie dieser Hochmuth beweist**), *nichts ist*, ohne sittlichen Werth ist, *so betrügt er in Bezug auf sein Urtheil sich selbst.* — Zu εἶναί τι und dem Gegentheile μηδὲν εἶναι nullius momenti esse vgl. Arrian. Epict. 2, 24: δοκῶν μέν τι εἶναι, ὢν δ' οὐδείς. Plato, Apol. 41 E: ἐὰν δοκῶσι τι εἶναι μηδὲν ὄντες. Eurip. El. 370. Suppl. 424. Apg 5 36. II Kor 12 11. Locella ad Xen. Eph. 143. Ueber μή beim Partizip. s. Buttm., n. Gr. 301. Blass 250. μηδὲν ὤν zum Nachsatze zu ziehen (Mich., Baumg., Mor., Jath., Hofm., Dalm., Göb.) ist der Stellung nach unnatürlich und für das in ihm ausgesprochene Urtheil nur schwächend, weil es als erster Theil der nachsätzlichen Aussage dem letzten Theile derselben schon vorgriffe. Es gehört also vielmehr zweifellos zum Vordersatze. Dass dann ein selbstverständlicher Satz sich ergäbe (Dalm.), wäre nur der Fall, wenn φρεναπατᾶ ἑαυτ. lediglich einen objektiven Irrthum bezeichnete; es bedeutet aber vielmehr die bewusste Täuschung des eigenen unbefangenen sittlichen Urtheils und Sinnes (φρένες), welches ihm das Bewusstsein geben müsste, nichts Besonderes zu sein. Das Verb. findet sich sonst nirgends; vgl. aber φρεναπάτης Tit 1 10. Ignat. Trall. interpol. 6. Etym. M. 811, 3.

6 4. Dem 6 3 bezeichneten und gerügten Hochmuth wird mit dem gegensätzlichen δέ die Empfehlung des richtigen Verfahrens entgegengestellt: *Sein eigenes Werk aber prüfe ein Jeder.* Der Ton liegt in erster Linie auf τὸ ἔργον, dass hier wie Röm 2 7. 15. I Ptr 1 17. Off 22 12 kollektiv die Gesammtheit der Handlungen bezeichnet, in zweiter auf ἑαυτοῦ: dem subjektiven Dünkel wird das objektive Handeln entgegengesetzt, dem hochmüthigen Seitenblick auf den schwachen Bruder die Prüfung der eigenen Leistung. — δοκιμαζέτω) nicht: probatum reddat (Bez., Pisc., Ramb., Seml., Mich., Rück., Matthies), was es nie heisst, sondern: er prüfe, untersuche, wie es beschaffen ist

*) Zimm. lässt durch 6 3 den allein auf die judaist. Agitatoren bezüglichen Gedanken begründet sein »aber nicht, wenn ihr euch über einander in Eitelkeit erhebt«, allein diese Beziehung auf die Agitatoren ist im Vor. nicht enthalten.

**) Mey.: übrigens findet das μηδὲν ὤν in der Wirklichkeit bei Jedem statt, Lk 17 10. Röm 3 23. I Kor 4 7 al.

(I Kor 11 28). — καὶ τότε) und alsdann, wenn er dies gethan haben wird (I Kor 4 5), nicht: wenn er bewährt erfunden ist (Er., Est., Borg., Lips. u. A.), was durch nichts angedeutet ist. — εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἕξει etc.) heisst nicht: er wird sein Rühmen für sich behalten (vgl. Hilg.), d. i. davon abstehen (Koppe); denn obgleich ἔχειν durch den Zusammenhang den Sinn des Zurückbehaltens (Hom. Il. 5, 271. 24, 115. Eur. Cycl. 270) bekommen kann, so wird es doch grade hier durch καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον in seiner einfachen Bedeutung haben festgestellt; auch ist καύχημα nicht gleich καύχησις, sondern in seiner Bedeutung materies gloriandi (Röm 4 2. I Kor 5 6 und immer) festzuhalten. Es heisst auch nicht: er wird nicht so viel Gutes bei sich finden, um sich dessen auch gegen Andere rühmen zu können (Win.) oder: er wird genug Fehler an sich selbst entdecken, um bescheiden von sich zu denken (Ust.), oder: er wird von seinem vermeintlichen Ruhmesgrund stillschweigen gegen den Anderen (Wies.); diese Erklärungen werden nicht dem Wortlaut, besonders auch nicht dem Singul. u. dem Artikel in τὸν ἕτερον gerecht. Und für εἰς ergiebt sich nach der Forderung der Selbstprüfung wegen des Gegensatzes εἰς ἑαυτὸν — εἰς τὸν ἕτερον kontextmässig der Sinn: in Bezug auf. Daher ist zu erklären: *dann wird er nur in Bezug auf sich selbst den Ruhmesgrund haben und nicht in Bezug auf den Anderen*, d. h.: auf Grund gewissenhafter Selbstprüfung wird er den dabei etwa gefundenen Ruhmesgrund nur hinsichtlich seiner eigenen, nach dem Maassstabe seiner Verpflichtungen und Gaben beurtheilten, Leistungen haben und darum jedenfalls nur in recht beschränktem Maasse, nicht aber in dem, worin man mit dem Anderen sich vergleichend besser als dieser zu sein glaubt. (Vgl. Calv. u. A.)*). Das artikulirte καύχημα bezeichnet nicht den absoluten Ruhm (Matthies), welchen Keiner hat (Röm 3 23), sondern den betreffenden Ruhmesgrund (Bernhardy 315), d. h. denjenigen, welchen man bei jener Selbstprüfung möglicherweise und dann nur in beschränktem Maasse vorfindet. Diese Relativität hebt den scheinbaren Widerspruch mit 6 3 u. 5 (geg. de W.), und schliesst alles unwahre und unfromme Rühmen aus, aber καύχημα ἔχειν ironisch (wogegen sich schon Calv. erklärt) oder als Mimesis zu

*) Treffend Castal.: »probitas in re, non in collatione«; Grot.: »gaudebit recto sui examine, non deteriorum comparatione«, — wie z. B. der Pharisäer, der sich mit Räubern, Ehebrechern u. s. w. verglich, statt lediglich sein eigenes Thun zu prüfen und nicht in Betrachtnahme Anderer, die er in Vergleich zog, zu prahlen. Andrerseits giebt das trefflichste Beispiel des εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχ. ἔχειν P. selbst II Kor 1 12 ff. u. 10—12. Vgl. Ritschl, Rechtf. II², 370.

fassen (Beng. u. A., auch Olsh.: »gründliche Selbstprüfung lässt so viel im eigenen Herzen entdecken, dass von Ruhm überall nicht die Rede sein kann«*)), verbietet schon *καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον.*

6 5. Begründet wird hier nicht die Aufforderung zur Selbstprüfung, sondern die im Vor. bezeichnete Folge derselben, dass Keiner *εἰς τὸν ἕτερον* sich zu rühmen haben werde: *denn Jeder wird seine eigene Bürde tragen* (d. h. zu tragen haben, vgl. 5 10), Jeder wird in Folge seiner Selbstprüfung in seinem sittlichen Bewusstsein von seinen eigenen sittlichen Gebrechen belastet sein, und das wird ihm die Lust nehmen, sich hochmüthig mit Schwächeren zu vergleichen; vielmehr wird es ihn geneigt machen, die sittlichen Gebrechen derselben liebevoll mitzutragen, woraus sich die Behauptung eines Widerspruchs dieses V. zu 6 2 (Piers., Nab., Clem.) als unbegründet ergiebt. Nach dieser Erklärung geht das Futur. nicht auf das jüngste Gericht, bei welchem Jeder für seine eigene Sünde Rechenschaft ablegen (Aug. c. lit. Petil. 3, 5, Luth.) und Vergeltung empfangen werde (Hier., Theod., Er., Calv., Grot., Calov., Est., Beng., Mich., Borg., Rück. u. A., vgl. auch Hofm.), wodurch ohne Grund im Kontexte von dem Sinne des gleichen Bildes 6 2 so wie von der in *ἕξει* 6 4 gegebenen Zeitbeziehung abgegangen wird; sondern es bezeichnet, was nach jener Selbstprüfung 6 4 bei Jedem stattfinden wird**). Jener deutliche Rück-

*) So im Wesentlichen schon Chrys. und Theophyl.: P. habe *συγκαταβατικῶς* geredet, um den Lesern allmählich das Rühmen abzugewöhnen; vgl. Oecum., nach welchem der wesentliche Sinn sein soll: *ἑαυτοῦ καταγνώσεται, καὶ οὐχὶ ἑτέρων.* Aehnlich, doch ohne Annahme einer Ironie, auch Hofm.: »Während er sonst fand, dass er seine Person Anderen rühmend gegenüberstellen könne, wird er sich nun hinsichtlich des Guten, das er bei sich findet, da er auch solches bei sich entdeckt, das nicht gut ist, nur gegen sich selbst, nämlich sich, der Gutes gethan, gegen sich, der Nichtgutes gethan hat, zu rühmen, Ursache haben«. Allein so werden die Gedanken, welche den Schlüssel des Verständnisses bilden sollen, erst hineingetragen: eine so spitzfindige und schwerfällige Umschreibung, besonders des *εἰς ἑαυτὸν μόνον*, liess sich dem Leser gar nicht zumuthen. Einfacher de W.: »und dann wird er für sich selbst allein (zu seiner eigenen Freude) den Ruhm haben (wenn er solchen hat, was offenbar in Frage gestellt ist), nicht für Andere (um sie damit zu reizen und herauszufordern)«. Doch ist es willkürlich, dem *εἰς* zwei so ganz verschiedene Beziehungen unterzulegen, und bei *τὸ καύχημα* den Gedanken einzuschieben: wenn er solchen hatte.

**) Die Erklärung »wer seine eigene Bürde trägt, d. h. in den ihm auferlegten Versuchungen mit Umsicht besorgt ist, dass er nicht in der Anfechtung strauchele« (Zimm.) ist unannehmbar; sie widerspricht dem Ausdruck des Tragens, da es sich nicht um Leidensanfechtungen handelt und die Versuchung zur Sünde vielmehr abgeschüttelt als getragen werden soll, und dem Zusammenhang, da nicht von jedem, der sein eigenes

weis auf 6 2 verbietet es auch, φορτίον als »die sittliche Lebensaufgabe, das zu absolvirende Pensum des christl. Lebensberufes« zu erklären (Klöpp.) und nöthigt vielmehr dazu, wie βάρος 6 2 so auch φορτίον hier auf die sittlichen Gebrechen zu beziehen. Im Unterschiede von βάρος aber, das die Last immer als schwer und drückend bezeichnet, ist φορτίον (welches nicht diminutiv ist) die Last, in so fern sie getragen wird (von Menschen, Thieren, Schiffen, Wagen, daher auch Fracht, Reisegepäck u. dgl.), mag sie leicht oder schwer sein, daher φορτία βαρέα (Mt 23 4. Sir 21 16) und ἔλαφρα (Mt 11 30). Eben in dieser Relativität ist der Ausdruck hier gewählt.

6 6*). Der Verweisung eines Jeglichen auf sich selbst (6 4. 5) wird nun mit dem deshalb nachdrücklich (gegen Hofm.) an die Spitze tretenden κοινωνείτω δέ eine zur eigenen Vervollkommnung besonders wichtige Gemeinschaft gegenübergestellt, welche man unterhalten müsse: *Gemeinschaft hingegen habe der in der Lehre* (κατ' ἐξοχήν, im Ev., vgl. I Th 1 6. Phl 1 14) *unterrichtet wird mit dem Unterrichtenden***) in allem Guten* (6 10). Gewöhnlich (auch de W., Hilg., Ew., Wies., Hofm., Reithm., Holst., Wörn., Phil., Kähl., Lightf., Zöckl., Steck 139) findet man in diesen Worten eine Aufforderung zur Freigebigkeit gegen die Lehrer, so dass ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς von der Mittheilung alles Guten (Ew.) oder bestimmter aller irdischen Güter (Beng.), oder Güter aller Art (Ellic., Hofm.) verstanden wird. Wenn man dabei meistens (auch Ew.) κοινωνείτω, als ob es gleich κοινοῦν wäre (s. über den Unterschied beider bes. Thuc. 1, 39, 3), transitiv fasst: er möge mittheilen, so steht dem entgegen, dass es in dieser Bedeutung nirgends im N. T., auch nicht Röm 12 13, vorkommt und in den Stellen der Griechen bei Fritzsche ad Rom. III 81 und Bremi ad Aeschin. 317 Goth. auf die Vorstellung: mit Jemand theilen zurückzuführen ist. Man müsste also bei jener Erklärung von ἐν πᾶσ. ἀγαθ. jedenfalls κοινωνείτω intransitiv fassen: in Gemeinschaft stehe, nämlich durch Mittheilung (Ust., de W., Wies.), oder im Sinne der Betheili-

---

Thun prüft, ohne Weiteres vorausgesetzt werden kann, dass er besorgt sein wird nicht in der Anfechtung zu straucheln.

*) Ohne Grund will v. Man. die Auslassung der Worte ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς Seitens Marcion's behaupten (vgl. dageg. Stemler, ThSt 1888, 229 u. Zahn, Gesch. d. neut. Kan. II 2, 504) und selbst dieselben streichen.

**) Die Frage, ob hier schon ständige Gemeindelehrer, oder reisende Evangelisten gemeint seien, beantwortet sich dahin, dass keine von diesen beiden Lehrerarten ausgeschlossen sei. Denn gab es damals auch noch keine eigens angestellte διδάσκαλοι ausser den Presbytern (s. z. Eph 4 11), so waren doch mit dem χάρισμα διδασκαλίας ausgerüstete Gemeindeglieder vorhanden, welche dem Geschäfte des fortgesetzten Unterrichtes in ihren Gemeinden oblagen. Röm 12 7.

gung am Lehrer, welche sich ἐν πᾶσιν ἀγ. vollziehe (Hofm., Röm 15 27 vergleichend). Vielmehr ist aber zu erklären Gemeinschaft habe wer im Ev. unterwiesen wird, mit dem Unterweisenden in allem was sittlich gut und heilsam ist (so nach Marc.? [b. Hier.] u. Lyra auch A. H. Franke [b. Wolf], welcher jedoch ἐν π. ἀγ. ungehörig mit κατηχοῦντι verbindet, Hennicke, Mynster, kl. th. Schr. 70, Matthies, Sch., Keerl, Trana, Jath., Vöm., Matthias, Sard., Lips., Zimm., Weiss, Dalm.). Für diese letztere und gegen die erstere Erklärungsweise entscheidet Folg.: Erstlich da die Verweisung eines Jeden auf sich selbst 6 4. 5, der hier die Empfehlung einer Gemeinschaft entgegengestellt wird, sich auf Sittliches bezog, steht 6 6 mit dem Vor. nur bei der zweiten Erklärung in gutem Zusammenhang, während er dem Vor. gegenüber bei der ersten Erklärung sonderbar abgerissen dasteht*); und das Gleiche gilt von dem Verhältniss zum Folg. (s. z. 6 7). Ferner: In unserem Briefe, gleich nachher 6 10, und überhaupt in den Paul. Briefen wird mit oder ohne Artikel ἀγαθόν (I Th 5 15. Röm 7 13. 19. 8 28. 12 2. 9. 21. 13 3. 4. 14 16. 15 2. 16 19. II Kor 5 10. Phlm 4 14) ebenso wie ἀγαθά (Röm 3 8. 10 15) ganz allein von sittlichen Gütern, von sittlich Gutem und geistlich Heilsamem gebraucht. Endlich: die Forderung selbst, in allen Gütern Gemeinschaft mit dem Lehrer zu machen, würde ohne nähere Bestimmung so ungemessen und auch durch den Gesichtspunkt des Besitzes als Gemeingutes Apg 4 32 (de W.), welchen wir bei P. nicht antreffen (s. Sieffert, der soziale Gegensatz i. N. T., Erlang. 1888, S. 22 f.), so wenig zu rechtfertigen sein, dass man sie ohne bestimmende Beschrän-

*) Win. denkt zwar die Verbindung: »cum V. 4. 5 ea tetigisset, quae priva sibi quisque habere debeat, nunc ad haec descendere, quae cum aliis communicanda sunt« (vgl. Er. Par.). Aber bei der dem Vorhergehenden so ganz fremdartigen Vorschrift der Freigebigkeit gegen die Lehrer erscheint dieser Zusammenhang aufgedrungen. De W. findet eine befriedigende Verbindung mit 6 1—5 darin, dass der Ap. dort wie hier Gebrechen des chr. Gemeinschaftslebens im Auge habe. Aber damit ist bloss eine logische Kategorie, keine Verbindung angegeben. Nach Ew. sollen die vorherigen Rathschläge wol meist gegen die Paulin. Lehrer der Galater gerichtet sein, und so füge P. nun auch noch ein Wort über das rechte Verhalten der Nichtlehrer zu. Allein Ersteres ist ohne Grund des Textes, der ganz allgemein redet, angenommen. Nach Wies. ist die Vorstellung, dass die Sorge für den irdischen Unterhalt auch eine Species βάρη 6 2 sei, die ihnen die Leser dafür, dass sie im Worte unterrichtet würden, abnehmen sollten. Aber jene βάρη sind nothwendig sittlicher Art. Nach Hofm. hat P. vorher ermahnt, dass Jeder mit dem, was er ist, dem Nächsten diene, und ermahne nun, dass er das, was er besitzt, verwende, wie es sein Christenstand fordere: ein rein hineingedachtes Gedanken-Schema. Besser wäre es noch auf eine Anknüpfung an d. Vor. zu verzichten (Rück.) u. den Uebergang (durch δέ) zu einem neuen Gegenstande anzunehmen.

kung dem Ap. nicht zutrauen darf, am wenigsten in einem Briefe an Gemeinden, in welchen Missdeutungen und auch Missbrauch von Seiten gegnerischer Lehrer zu besorgen stand*). Der Einwand gegen uns. Erklärung (s. Rück., Ust., Hilg., Wies.), es sei nicht abzusehen, weshalb grade das Verhältniss des Schülers und Lehrers hervorgehoben sei, erledigt sich durch die Erwägung, dass dieses Verhältniss, das übrigens auch zwischen allen galat. Gemeindegliedern und P. bestand, eben bei den Galatern durch den Einfluss der Pseudoapostel eine Störung erfahren hatte (4 17), welche dem Gedeihen des gemeinsamen sittlichen Strebens und Lebens höchst hinderlich sein musste. Der Einwand aber gegen die Beziehung auf sittliche Güter, κοινωνεῖν statt μιμεῖσθαι sei ein sonderbarer Ausdruck (de W.) erledigt sich dadurch, dass P. die Vorstellung μιμεῖσθαι gar nicht ausdrücken wollte, sondern die der christlichen κοινωνία zwischen Schüler und Lehrer. Der Schüler soll das Lebensgebiet des sittlich Guten nicht etwa dem Lehrer allein überlassen und seinerseits in anderen Interessen sich bewegen und andere Wege gehen, sondern er soll auf demselben Gebiete mit dem Lehrer gemeinschaftlich streben und wirken, besonders also auch alles sittlich Gute und Heilsame vom Lehrer sich aneignen**). So verstanden ist dieser V. inhaltlich so verschieden von I Kor 9 7—14. II Kor 11 7—10. 12 13—18, dass sich die Annahme seiner Abhängigkeit von diesen Stellen (Steck 139) als völlig unbegründet ergiebt. — ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον) Vgl. Apg 18 25. Dass P. nur das Verhältniss zu wahren, Paulinischen Lehrern meint, versteht sich von selbst. — ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς) Sphäre, in welcher gemeinschaftliche Sache gemacht wird. Vgl. Mt 23 30. Im Klass. würde es heissen

*) Ohne Anhalt im Texte Luth. 1538: P. verlange bloss, ut liberaliter eos alant quantum satis est ad vitam commode tuendam. Durch Wies.'s Betonung der geistigen Gegenleistung des Lehrers (vgl. auch Hofm.) wird der Ausdruck ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς, da er doch immer das von den Schülern dem Lehrer zu Gebende enthalten müsste, auf das rechte Maass (die leibliche Unterhaltung als Vergeltung für die empfangenen πνευματικά I Kor 9 11. Phl 4 15) keineswegs zurückgeführt, während Ew.'s: »Mittheilung an allen guten Dingen« (vgl. Grot.: per omnes res bonas, i. e. non per alimenta tantum, sed et alia obsequia et officia) weder für κοινων. noch für ἐν (= ב, nach Sprachl. 484 f.) sprachlich zu rechtfertigen ist. P. würde etwa gesagt haben: κοινὰ ποιείτω ὁ κ. τ. λ. τῷ κ. πάντα ἀγαθά, oder sonstwie Griechisch richtig.

*) Hiernach ist der Ausdruck (gegen Hofm.' Einwand) weder zu weit noch zu eng. Nicht zu weit, weil die Sphäre des sittl. Guten für Lehrende und Lernende Eine und dieselbe ist und nur die konkrete Anwendung verschieden. Nicht zu eng, weil die sittl. Gemeinschaft im chr. Gemeindeleben eben darin ihren wirksamsten Hebel hat, dass Lernende und Lehrer in allem Guten Hand in Hand gehen.

πάντων ἀγαθῶν (Hbr 2 14. Plat. Rep. 464 A. Soph. Trach. 543), oder εἰς πάντα ἀγαθά (Plat. Rep. 453 A., oder auch περὶ πάντων ἀγ. (Polyb. 31, 26, 6). Zum Plur. τὰ ἀγαθά vom sittlich Guten vgl. Joh 5 29. Mt 12 35. Sir 11 31. 17 7. 39 4. 13 25; oft bei Griechen. P. hätte auch ἐν παντὶ ἔργῳ ἀγαθῷ schreiben können (Kol 1 10), aber ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς ist umfassender. Der Dativ τῷ κατηχ. ist der überall gewöhnliche D. communionis; Dem. 142 ult. 789. 2.

6 7 dient wol nicht bloss zur Motivirung der speziellen Ermahnung 6 6 (Mey. mit Chrys., Theoph., Oec., Luth., Hunn., Grot., de W., Reithm., Lightf.), wogegen sein allgemeiner Charakter spricht, sondern in Verbindung mit 6 8. 9 zur Bekräftigung aller vorangehenden sittlichen Weisungen 5 13 ff. durch Hinweis auf Gottes Vergeltung und allgemeine Ermunterung zum Gutesthun. (Vgl. Wies., Ead.) Doch schliesst sich allerdings unser V. an 6 6 insofern zunächst sehr gut an, als die dort gegebene Mahnung an die Unterwiesenen, vom Unterweisenden sich alles Heilsame anzueignen, sich auch auf die Aneignung der sittlichen Ermahnungen des P. 5 13 ff. Seitens der Galater mitbezieht. (Vgl. Weiss.) Dagegen wäre bei der Erklärung von 6 6 als einer Aufforderung zur Freigebigkeit gegen Lehrer auch hier kein Zusammenhang herzustellen*). — μὴ πλανᾶσθε) bezieht sich weder auf 6 6 (Mey.: Warnung in Betreff dieser nothwendigen sittl. Gemeinschaft sich nicht irre machen zu lassen), noch überhaupt unmittelbar auf das Vor., sondern dient, wie bei P. immer (I Kor 6 9. 15 33) zur Vorbereitung des Folg. Der durch die Warnung bei den Lesern als wirklich oder möglich vorausgesetzte Irrthum ist nicht allein auf einen die Lehre von der Gesetzesfreiheit missbrauchenden Antinomismus zurückzuführen (Wies.), aber wol auch nicht lediglich auf das judaistisch werkgerechte Vertrauen durch Beobachtung äusserlicher Satzungen eines Lebens im Geiste und in der Liebe überhoben zu sein (Mey.), sondern auf beide sich gegenseitig hervorrufende und steigernde Richtungen zugleich (s. z.

---

*) Zwar wird das Folg. bis 6 10 von Luth. (am konsequentesten 1538) u. A., auch von Olsh., de W., Holst. theils mehr, theils weniger (Koppe, de W., Hilg.) konsequent auf das Verhalten gegen die Lehrer bezogen, durch deren Verachtung Gott verspottet werde, deren Unterstützung eine Saat für geistliche Zwecke sei u. s. w. Aber bei der durch kein Wort beschränkten Allgemeinheit der folg. Lehren ist dies willkürlich und gezwungen. Nicht weniger unnatürlich Hofm.: weil durch das κοινωνεῖν etc. dem Lehrer ermöglicht werde, seines Geschäfts zu warten, warne P. 6 7 ff. vor dem Irrwahne, als ob man es ohne Seelengefahr mit jenem κοινωνεῖν etc. leicht nehmen dürfe; durch jenes κοινωνεῖν wende man, was man besitze, auf den Geist u. s. w.

5 13. — *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*) Gott wird nicht benasrümpft, d. i. verspottet, er lässt's sich nicht gefallen. S. das Folg. Das Verspottetwerden Gottes aber (stärkerer Ausdruck des Gedankens *πειράζειν θεόν*) geschieht von dem, welcher durch unsittliches Verhalten thatsächlich zu erkennen giebt, er verachte Gott und halte sein Richten für nichtig. Zu *μυκτηρίζειν*, eigentlich die Nase rümpfen (vgl. Horat. 1, 6, 5. Ep. 1, 19, 45), dann verhöhnen, vgl. Sueton. Claud. 4: *σκώπτειν καὶ μυκτηρίζειν*. Sext. Emp. adv. math. 1, 217. Hiob 22 19. Prv 1 30. 12 8. III Esr 1 51. Vgl. auch *μυκτήρ* Diog. L. 2, 19. Lucian. Prom. 1, *μυκτηρισμός* II Mak 7 39 und *μυκτηριστής* Athen. 4, 182 A. 5, 187 C. — *ὃ γὰρ ἐὰν σπείρῃ* etc.) Beweis für *θεὸς οὐ μυκτηρίζεται*. Die Identität der gesäeten Samenart und der davon geerndteten Fruchtart (*τοῦτο*, dieses, nichts Anderes, z. B. von Unkrautsamen keinen Weizen) ist Bild des adäquaten Verhältnisses des sittlichen Thuns im zeitlichen Leben und der Vergeltung beim Gerichte. Vgl. II Kor 9 6, wo aber das Bild eine so völlig verschiedene Beziehung hat, dass es unmöglich ist, unseren V. als abhängig von dieser Stelle zu betrachten (Steck 140). Dasselbe gangbare Bild der Vergeltung: Hos 8 7. Hiob 4 8. Prv 22 8. Sir 7 2. Plat. Phaedr. 260 D. Arist. Rhet. 3, 4. Plut. Mor. 394 D. Cic. de orat. 2, 65: »ut sementem feceris, ita metes«.

6 8. *ὅτι* steht hier keineswegs einzig (Holst.*)), sondern, wie sehr häufig in der Bedeutung *denn* zur Einführung eines als selbständiger Gedanke eintretenden Grundes (Buttm., n. Gr. 200, Blass 268) und zwar wie oft eines beweisenden oder erläuternden logischen Grundes (Röm 5 5. 8. 8 27. 29. 9 28. I Kor 1 25. 4 9. 10 17. II Kor 8 17. 10 10. I Th 4 16). Wenn nun die im Vor. geltend gemachte Gleichartigkeit des gesäeten Samens und der geerndteten Fruchtart hier begründet wird mit dem Hinweis auf die Gleichartigkeit des Saatbodens und des Erndteertrages, so liegt die logische Verbindung wol nicht bloss in dem allgemeinen Gedanken, dass Aussaat und Erndte zu einander im Verhältniss stehen (Klöpp., Dalm.), es ist aber auch nicht das vor. Bild verlassen (Rück., Hofm.), sondern es liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass die Samenart und die Bodenart einander jedesmal entsprechen (vgl. Mey.). Das vor. Bild wird also nur nach einer neuen Seite ausgeführt. Dabei wird ihm aber, während es im Vor. ganz allgemein gehalten war, hier eine konkrete Anwendung gegeben auf das Gebiet des sitt-

*) Keiner Widerlegung bedarf Holstens wunderliche Verbindung dieses V. mit dem vor.: das wird er erndten (das nämlich), dass wer da säet auf das Fleisch, erndten wird u. s. w.

lichen Lebens und dessen entgegengesetzte Gestaltungsarten. — ὁ σπείρων εἰς τ. σάρκα ἑαυτοῦ) *wer da säet auf sein Fleisch*, d. h. nicht: wer das Wort Gottes seinen fleischlichen Lüsten dienstbar macht (Klöpp.), was ganz willkürlich ist, es ist auch nicht damit bezeichnet das Streben, durch Beschneidung des Fleisches und andere äussere Dinge das Heil zu gewinnen (Lips., nach Pel., Schoettg., Rück., Ust.), was dem Zusammenhange dieses Briefabschnitts (s. auch 6 9) garnicht entspricht, sondern der Sinn ist: wer so gesinnt ist und handelt, dass sein eigenes Fleisch (s. z. 5 16) das bedingende und treibende Element seiner Gesinnungen und Handlungen ist. ἑαυτοῦ ist hinzugefügt, weil hernach ein göttl. Prinzip, τὸ πνεῦμα, diesem selbstischen entgegengesetzt wird *). — ἐκ τῆς σαρκ. etc. *der wird von dem Fleische erndten das Verderben.* — φθορά*ν*) Verderben, Untergang (Röm 8 21. Kol 2 22. II Ptr 2 12. LXX. Ps 102 4. Sap 14 12. Thuc. 2, 47. Plat. Pol. 8 p. 546 A. u. oft), d. i. nicht selbst bloss die Vergänglichkeit des σῶμα (Chrys., Theodoret, Theophyl.), die Verwesung (Lips.), deren Loos ja auch die vor der Parusie sterbenden wahren Christen theilen, sondern dem Gegensatz des ewigen Lebens entsprechend das ewige Verderben (I Kor 3 17. II Ptr 2 12). Jedoch liegt die Annahme sehr nahe (geg. Mey., Wies.), dass für ἀπώλεια hier der Ausdruck φθορά gebraucht ist mit Beziehung auf die φθορά der σάρξ (I Kor 15 42. 50), die Vergänglichkeit der materiellen Naturseite des Menschen, die der σπείρων εἰς τ. σάρκα mit Abwendung von dem ewigen Gott, der Quelle alles Lebens, zu seinem Lebensprinzip macht. Vgl. Röm 8 13. II Ptr 2 12. (Aehnlich de W., Reithm., Ead., Holst.) — ὁ δὲ σπείρων εἰς τὸ πνεῦμα) *wer aber säet auf den Geist.* So wenig, wie Kap. 5 ist hier τὸ πνεῦμα die höhere Natur des Menschen (Rück., Sch. u. A. auch Ernesti, Urspr. d. Sünde I 60. II 90 f.), sondern der Geist Gottes, daher P. nicht wieder ἑαυτοῦ (welches Ern. willkürlich suppliren will) zugesetzt hat (wie schon Hier. bemerkt). Um so weniger sind die Worte für die Verdienstlichkeit der guten Werke zu missbrauchen; vielmehr ist ihr Sinn: wer so gesinnt ist und handelt, dass der göttl. Geist das ihn

*) Sonderbar willkürlich Luth. 1519 u. 1524: P. wolle den Gedanken de seminatione masculi in carnem feminae entfernen. Aber 1538 bleibt er konsequent bei der Beziehung auf das Verhältniss zu den Lehrern und erklärt: »qui nihil communicat ministris verbi, sed se solum bene pascit et curat, id quod caro suadet«, etc. Vgl. Calov. u. M., auch Hofm.: wer das was er besitzt auf sein eigenes Fleisch wendet, um dessen Begierden zu befriedigen. Uebrigens benutzten die Enkratiten u. St. (s. Hieron.), um die Geschlechtsgemeinschaft und Ehe zu verwerfen; wer ein Weib gebrauche, säe aufs Fleisch u. s. w.

Bestimmende ist. — ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει etc.) *der wird vom Geiste erndten das ewige Leben*, nämlich bei der Parusie. S. übrigens Röm 8 11. 15—17. II Kor 5 5. Eph 1 14. φθορά und ζωὴ αἰώνιος sind als die zweierlei Produkte gedacht, welche aus dem zweierlei Saatboden erwachsen sein werden.

6 9*) *Das Gute aber zu thun lasst uns nicht müde werden, denn zur rechten Zeit werden wir erndten.* Das δέ stellt wol nicht der Warnung 6 7 die folg. Ermahnung gegenüber (Weiss), sondern ist das überleitende; als solches kann es aber nicht an die Ermahnung 6 6 (Hofm.), sondern nur an 6 8 anknüpfen. Uebergeleitet wird nämlich zu einer Ermunterung, in dem, was dort mit der zweiten Art des Säens gemeint war, nicht zu ermüden. — τὸ καλὸν ποιοῦντες ist dasselbe, was bildlich mit εἰς τὸ πνεῦμα σπείροντες ausgedrückt wäre. — ἐγκακῶμεν) Diese Form des Wortes, die ausser dem N.T. bei Theodot., Symmach., Clem. R. II Kor und Polyb. 4, 19, 10 vorkommt, und die Form ἐκκακ., die sich nur in Varianten des N.T. und bei Kirchenvät. findet, sind wesentlich gleichbedeutend. Eine »levis paronomasia« zwischen diesem Worte u. καλόν (Win., Mey.) ist wol kaum beabsichtigt. — καιρῷ γὰρ ἰδίῳ) in dem für das Erndten eigens bestimmten Zeitpunkte (Mt 13 30), nämlich zur Zeit der Parusie, welche man mit Ausdauer im Guten erwarten muss. (Vgl. I Tim 6 15. Tit 2 13.) — μὴ ἐκλυόμενοι) (Mt 15 32. Mk 8 3. Hbr 12 3. I Mak 3 17. Wetst. I 426. Loesner 336) ist nicht von dem Nichtermatten bei dem Erndten zu verstehen**), mag man nun darin einen Gegensatz gegen die Mühen des eigentlichen Erndtens (Theod., Theoph., Oec.) oder gegen die Arbeit der Aussaat (Ust.) oder gegen Beides (Chrys., Clar. u. A.) finden; beide gegensätzliche Beziehungen würden eine schwache und entbehrliche Charakteristik der ewigen Erndte ergeben. Auch kommt es nicht auf die nach 6 8 selbstverständliche Beschaffenheit, sondern auf die Zeit des Erndtens für die Begründung des μὴ ἐγκ. an. (Treffend Calv.: »Spe igitur et patientia suum desiderium sustineant fideles et refrenent«.) Daher ist μὴ ἐκλυόμ. vielmehr zu fassen: *wenn wir nicht lass werden im Thun des Guten* (vgl. Phot. bei Oec. 766 D., Bez., Calv., Grot., Beng. u. fast alle Neu.). Diese Bezeichnung des gegenwärtigen Zustands, durch welchen die künftige Erndte bedingt ist, ist nicht eine schleppende Wiederholung (Ust., Steck), son-

) Für ἐκκακῶμεν (Elz., Mey.) ist mit allen neuer. Textkritikern ἐγκακῶμεν zu lesen (nach ℵAC vgl. BD: ἐνκακῶμεν). — Cram. streicht 6 9 u. 10.

**) So dass der Gedanke ausgedrückt wäre: »nulla erit satietas vitae aeternae«, Cal. Das meint auch Luth.'s Uebersetzung: ohne Aufhören (Vulg.: non deficientes); vgl. Est. u. Steck 140.

dern eine die Wichtigkeit der Bedingung nachdrücklich betonende nochmalige Hervorhebung derselben durch ein nachdrücklich abschliessendes Wort*). (Vgl. Fritzsche ad Rom. I 336.) — Bei dieser richtigen Erklärung von μηδ. ἐκλ. ist dieser V. um so mehr verschieden von II Kor 4 16, daher kein Grund besteht, ihn als von dieser Stelle abhängig zu betrachten (Steck 140).

6 10**). Schlussermahnung des mit 6 6 begonnenen Brieftheils, aus der vorangeh. bedingten Verheissung καιρῷ ἰδίῳ θερ. μὴ ἐκλ. gefolgert durch ἄρα οὖν *sonach also*. Als das Eigenthümliche dieser Ermahnung hier ist das ὡς καιρὸν ἔχομεν mit Nachdruck vorangestellt: *wie wir eine dazu geeignete Zeitfrist haben*. (Beispiele zu καιρὸν ἔχειν, s. bei Wetst.). Diese Frist wird abgelaufen sein, wenn die Parusie eintritt; so müssen wir sie durch das ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν als die unsrige nützen. Hierin liegt derselbe Gedanke wie in ἐξαγοράζεσθαι τ. καιρόν Eph 5 16. Kol 4 5***). — ὡς bedeutet weder: so lange als (Vulg., Fl., Rück., Matthies, Sch., Olsh., Cram., Keerl, Kähl., Lips.), was es nie auch nicht Luk 12 58 u. Joh 12 35 heisst, noch auch: weil (Kopp., Paul., Ust., de W., Zöckl., unentschieden Win.), welche Bedeutung wol sonst mitunter (Heind. ad Gorg. 113. Matthiae 1511) aber niemals, auch nicht II Tim 1 3 bei P. vorkommt, sondern: wie, aber nicht in dem Sinne von jenachdem (Knachtbull, Homb., Wolf, Zach., Hilg.): wann u. wie wir Gelegenheit haben; hierzu wäre zwar kein bedingendes ἄν nöthig, aber die Aufforderung wäre sehr schwach, und die durch 6 9 gegebene bestimmte Beziehung von καιρός würde dabei vernachlässigt. Vielmehr ist es das gewöhnliche verglei-

---

*) Keineswegs wäre μὴ ἐκλυθέντες richtiger gewesen (Rück., Hofm.), sondern: »videndum, quod quoque loco tempus vel ferri possit«; Herm. ad Viger. 773. Die Erklärung von Ew.: unweigerlich, d. i. nothwendig, ist ohne sprachlichen Grund. Unrichtig lässt Hofm. mit μὴ ἐκλ. einen neuen Satz anheben; denn P. hat ἄρα οὖν immer an die Spitze gestellt, hätte aber hier den Nachdruck von μὴ ἐκλ. völlig gewahrt, wenn er statt ἄρα οὖν bloss οὖν oder bloss ἄρα gesetzt hätte.

**) ἐργαζόμεθα (AB^3) für ἐργαζώμεθα (ℵB*CDFG 17. Vulg. m. Väter) ist Schreibfehler. — ἔχωμεν (Tisch., WH., Nestl. nach ℵB Min.) ist gedankenlose Konformation mit ἐργαζώμεθα, welches ebenso mitunter (ALP, Ew.) nach ἔχομεν in ἐργαζόμεθα verwandelt ist (vgl. Weiss, Textkr. 45). — Weisse streicht 6 10.

***) Hofm. legt ein, es werde für die Christen noch vor der Parusie eine »Stunde der Anfechtung« kommen, in welcher sie nur (?) das Uebel bestehen, nicht aber einer dem andern Gutes zuwenden können. Dieser Gedanke ist nach 6 9 kontextwidrig und sonst nirgends ausgesprochen; auch beruht seine Eintragung auf der unrichtigen Erklärung des ἐργάζ. τ. ἀγαθόν von der Gutthätigkeit und auf der schiefen Vorstellung, als ob das Wohlthun werde unmöglich werden.

chende wie: dementsprechend dass wir geeignete Zeitfrist haben. — ἐργαζ. τ. ἀγαθόν) *lasset uns wirken das Gute für Alle*, das ist nicht bloss von Wohlthaten zu verstehen (Er., Bez., Calv., Est. u. V., auch Sch., de W., Wies., vgl. Hofm.), wogegen der Zusammenhang mit 6 9, der Artikel vor ἀγαθ. und der paul. allgemein sittliche Gebrauch von ἐργάζεσθαι (Röm 2 10. Eph 4 28) sowie von ἀγαθός (s. z. 6 6) entscheidet, sondern von der Ausführung des sittlich Guten, nicht des Nützlichen (Olsh.). Das ἀγαθόν ist hier dasselbe wie τὸ καλόν 6 9, das Gute ist auch das sittlich Schöne (vgl. bes. Röm 7 18 f.). — πρός) im Verhältniss zu, im Verkehre mit; s. Win. § 49 h. Sturz Lex. Xen. III 698. Bernhardy 265. — πάντας) alle Menschen (I Th 5 10). — μάλιστα δέ) *besonders aber*, einen Theil der πάντες heraushebend (I Tim 5 8. 17). — πρὸς τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως) *für die Genossen des Glaubens*, die Gläubigen. Οἰκεῖος, zunächst Hausgenosse, wird dann überhaupt im Sinne besonderer Zugehörigkeit (LXX. Jes 58 7) gebraucht, wobei die Vorstellung eines Hauses nicht weiter stattfindet. So mit dem Gen. eines abstractum, wie οἰκεῖα φιλοσοφίας Strabo I 13 B.), γεωγραφίας (Strabo I 25 A.), ὀλιγαρχίας (Diod. Sic. 13, 91) u. dergl. b. Wetst. 236. Schweigh., Lex. Polyb. 401. Vgl. τὰ τῆς ἀρετῆς οἰκεῖα II Mak 15 12, τὰ τῆς φύσεως οἰκεῖα Dem. 1117, 25. Die πίστις ist der chr. Glaube; dessen Zugehörige sind die πιστεύοντες. Das Gegentheil wäre: τοὺς ἀλλοτρίους τῆς πιστ.*). P. hätte auch einfach πρὸς τοῦς πιστεύοντας sagen können, aber der Ausdruck οἰκείους τ. π. begründet mehr, warum im Verhältniss zu den Verpflichtungen gegen die dem Glauben .Fremden (I Th 4 12. Kol 4 5), diejenigen gegen die Glaubenszugehörigen, denen gegenüber die Ausführung des sittlich Guten auch tiefere Grundlagen und tieferen Inhalt hat, noch grösser sind.

V. Eigenhändiger Schlussabschnitt. 6 11—18.

6 11—16**). P. deckt die Grundrichtung seiner Gegner auf im Gegensatze zu der seinigen.

---

*) Die Vorstellung, dass die Kirche οἶκος θεοῦ sei (I Tim 3 15. Hbr 3 2. 5 6. 10 21. I Ptr 4 17), wird mit Unrecht hierher gezogen, um den Sinn zu gewinnen: »qui per fidem sunt in eadem atque nos familia Domini« (Bez., vgl. Est., Michael., auch Sch., Olsh., Wies. u. A., auch Ew., welcher den Begriff auf die gleiche Gemeinde beschränkt). Denn τῆς πίστεως enthält für τοὺς οἰκείους die vollständige Bestimmung, und jener Sinn müsste etwa durch τοὺς ἡμῶν οἰκείους τῆς πίστεως (vgl. Phl 2 30 u. a. Win.[7] § 30, 3 A. 3) ausgedrückt sein.

**) Vgl. den Excurs von Holst. I 343 ff. über 6 12—16.

6 11*). Vorbemerkung: *Seht, mit was für grossen Buchstaben ich euch geschrieben habe mit meiner eigenen Hand.* Gewöhnlich (auch Ew., Wies., Hofm., Ead., Zöckl.) bezieht man dies auf den ganzen Brief, welchen P. eigenhändig geschrieben habe**). Dann erklärt man die Worte meistens: seht welch einen grossen Brief ich euch geschrieben habe (auch de W., Hofm.). Und wol wäre der Brief trotz I Ptr 5 12. Hbr 13 22 für einen eigenhändigen immerhin lang genug. Aber gegen diese Fassung spricht der dabei angenommene Gebrauch von γράμματα für ἐπιστολή***), da P. sonst immer einen Brief ἐπιστολή nennt (I Kor 5 9. 16 3. II Kor 3 1 f. 10 10. II Th 2 2. 3 14. 17), mit γράμμα hingegen im Sing. (Röm 2 27. 29. 7 6. II Kor 3 6) und Plur. (II Kor 3 7) eben so konstant den Begriff Buchstabe ausdrückt; dazu kommt, dass der Dativ. (instrum.) statt des Akkus. (Apg 23 25. Röm 16 22. II Ptr 3 1) gegen den Gebrauch wäre†);

---

*) Cram. streicht τῇ ἐμῇ χειρί, indem er annimmt, der ganze Brief sei von P. eigenhändig geschrieben, 6 7 u. 8 aber mit grösseren Buchstaben, und dies werde 6 11 bemerkt.

**) Wobei man auf verschiedene Gründe der eigenhändigen Abfassung gerathen hat. Pel.: P. habe zeigen wollen, dass er sich nicht fürchte! Ambr. vgl. Aug. und Michael.: er habe die Aechtheit des Briefs beweisen wollen. Chrys. (welcher übrigens auch den Grund des Pelag. mit annimmt), Luth., Calv., Cal. u. V.: er habe den Galatern seine angelegentliche Sorgfalt um sie zeigen, sie aufmerksam zum Lesen machen wollen u. dgl. Hilg.: es sei ihm so viel an dem Briefe gelegen gewesen. Ew.: Timoth. sei gerade nicht bei ihm gewesen, als er den Brief verfasst habe, und so wolle er sich nun in der etwas spätern Nachschrift wegen der grossen, unschönen Buchstaben, in welchen er den Brief geschrieben, entschuldigen. Hofm.: die eigenhändige Schrift habe den Ap. seinen Lesern »gleichsam leibhaft vor Augen stellen sollen«. Dabei meint Hofm., P. habe sonst nicht eigenhändig geschrieben, um die Zeit zur Beschaffung seines Lebensunterhalts nicht ohne Noth zu kürzen. Aber, da Tertius u. Timoth doch wol nicht Schnellschreiber waren, erforderte das Diktiren in die Feder eines Andern eben so viel Zeitaufwand; u. dass P. während seiner Zeltmacherarbeit seine Briefe, die so viel Abgezogenheit und Sammlung der Geistesarbeit voraussetzen, diktirt habe, ist nicht anzunehmen.

***) An und für sich kann kein Zweifel sein, dass γράμμα scriptum, II Tim 3 15. Joh 5 47, je nach dem Kontexte Brief heissen kann, so dass es im Plur. epistolae bezeichnet (Apg 28 21 und oft bei Griechen), aber auch von einem einzelnen Briefe gemeint sein kann. So z. B. Thuc. 1, 30 u. 7, 8, 3, wo ἐπιστολή kurz vorher steht. Xen. Cyr. 4, 5, 26, wo ἐπιστολή gleich nachfolgt, Xen. Eph. 2, 5 u. dazu Locella. Vgl. auch Lk 16 6. Apg 28 21. I Mak 5 10. 14. Ignat. Rom. 8 ad Polyc. 7.

†) Ungehörig vergleicht Hofm. den Gebrauch, ein Verbum mit dem davon abgeleiteten Nomen abstractum dativisch zu verbinden (Buttm., n. Gr. 159); eben so ungehörig (auch Zöckl., Dalm.) den Ausdruck εἰπεῖν λόγῳ Mt 8 8 (s. z. d. St.) Lk 7 7. Nicht einmal derjenige Gebrauch von εἰπεῖν λόγῳ, nach welchem es »als Redner vortragen« bezeichnen kann (Krüger zu Thuc. 1, 22, 1), würde hier analog sein. Wirklich entsprechend sind nur Phrasen wie z. B. χρυσοῖς γράμμασι γράφειν, mit goldenen Buch-

der Dativ. wäre nur dann passend, wenn statt ἔγραψα etwa παρεκάλεσα oder ein ähnlicher Ausdruck folgte. Bezeichnet also γράμματα nicht einen Brief, sondern Buchstaben, so müsste bei der Beziehung von 6 11 auf den ganzen Brief angenommen werden, dass auf dessen vollständige Abfassung mit besonders grossen Buchstaben hier aufmerksam gemacht werde. Das ist aber ganz unwahrscheinlich. Man denkt wol an eine Unförmlichkeit der Buchstaben *), welche durch Ungeübtheit im Griechischschreiben (Chrys., Theod., Theoph., Oec., Caj., Est., Win., Rück., Ust., Hilg.) oder durch Alter und Schwäche (vgl. Ead.) oder durch fleissige Arbeit im Handwerk (vgl. Zahn, Einl. 123) verursacht wäre. Dem steht aber entgegen, dass der Begriff von ἀμορφία in πηλίκοις willkürlich eingetragen wird, da diese Beschaffenheit keineswegs ein wesentliches Merkmal grosser Buchstaben ist; dass die ausdrückliche (nicht etwa entschuldigende) Hinweisung auf die mangelhafte Schrift unmotivirt wäre; und dass Ungeübtheit im Griechisch-Schreiben von P. nicht anzunehmen ist. Die Annahme aber, P. wolle durch Hinweis auf seine recht leserlichen Buchstaben seine grosse, keine Mühe scheuende Liebe zu den Lesern hervorheben (vgl. Zahn), führt auf eine wunderliche Kleinlichkeit; die Galater hatten ja viel grössere Beweise seiner Liebe als die Grösse seiner eigenhändigen Buchstaben, die überdies von der Leserlichkeit sehr verschieden sein konnte. Vielmehr ist also die Bemerkung 6 11 auf den hiemit beginnenden Briefschluss zu beziehen. P. war ja durch die Absicht, die Aechtheit seiner Briefe zu bezeugen (II Th 2 2. 3 17) zu der Gewohnheit geführt worden, den im Uebrigen diktirten Briefen (Röm 16 22) einen eigenhändigen Schluss hinzuzufügen (I Kor 16 21. Kol 4 18. II Th 3 17 **). Dem-

staben schreiben, Lucian. Alex. 43, μεγάλοις γράμμ. ἀναγράφειν, mit grossen Buchstaben aufschreiben, Gymn. 22, γράμμασιν Ἑλληνικοῖς, Lk 23 38. Elz., Φοινικίοις γράμμ., Soph. Fragm. 460 D.

*) Nicht so, wie oft angegeben wird, Hieron., welcher vielmehr diese Ansicht verwerfend anführt, und annimmt, bis 6 11 habe der Amanuensis geschrieben, von 6 11 an aber P. selbst, und zwar mit recht grossen Buchstaben, damit man eine ächte Handschrift und zugleich seine angelegentliche Fürsorge erkenne. Hier. kommt also unserer Erklärung am nächsten, trägt jedoch in das πηλίκοις Absichten ein, welche mit der Grösse der Buchstaben nicht natürlich zusammenhängen und ohne Andeutung von dem Leser nicht erkannt werden konnten. Auch Steck 142 glaubt, die Bemerkung über eine eigenhändige Abfassung des Briefs mit grossen Buchstaben sei als Beglaubigung der Aechtheit gemeint, sieht aber darin gerade ein Anzeichen der Unächtheit. Besser Theod. Mops., welcher ebenfalls πηλίκοις γράμμ. richtig versteht (μείζοσιν ἐχρήσατο γράμμασιν) und als Zweck angiebt, P. habe μέλλων καθάπτεσθαι τῶν ἐναντίων andeuten wollen, dass er nicht ἐρυθριᾷ οὔτε ἀρνεῖται τὰ λεγόμενα.

**) Nach II Th 3 17 ist anzunehmen, dass P. alle seine Briefe eigenhändig geschlossen hat, auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt.

gemäss verfährt er auch hier. Dieser Schluss unsers Briefs aber, weil dessen Hauptgedanken noch einmal in aller Schärfe zusammendrängend, sollte als so besonders wichtig den Lesern in die Augen fallen, dass er ihn von 6 11 (Mey.: 6 12) an mit recht grossen Buchstaben schrieb*), wie ja häufig in antiker, sowol griech. als röm., Schrift auf Monumenten und zuweilen auf Papyrushandschriften besonders Bedeutsames wie die erste Zeile, Namen, Titel u. dgl. mit grösseren Buchstaben geschrieben wird**). Hierauf, und somit auf die ganz besondere Gewichtigkeit des nun schliesslich noch nicht durch Schreibers Hand, sondern eigenhändig mit grosser Schrift Hinzuzufügenden, macht P. seine Leser aufmerksam (vgl. Holst., Voem., Matthias, Wind., Reithm., Lightf., Phil., Kähl.)***). Weder ἴδετε (gegen Rück. u.

*) Den nächsten Nachdruck hat das deshalb auch gesperrt gestellte πηλίκοις: der fernere Accent liegt auf τῇ ἐμῇ χειρί. Dabei kann jedoch zweifelhaft bleiben, ob P. bloss 6 12 mit grösseren Buchstaben geschrieben, und das weiter Folg. zwar auch eigenhändig, aber mit seiner gewöhnlichen Schriftweise, oder ob er die grossen Schriftzüge bis 6 16, oder bis 6 18 fortgeführt habe. Mey. will mit Berufung auf die innere Zusammengehörigkeit von 6 12—16, die gleichmässige feierliche Haltung dieser Verse bis zu ihrem feierlichen Schlusse und das abbrechende Gepräge von 6 17, das Zweite (bis 6 16) annehmen. Wahrscheinlicher ist aber doch wol das Dritte, d. h. dass P. den ganzen eigenhändigen Schluss (bis 6 18) gleichmässig mit grossen Buchstaben schrieb.

**) Vgl. z. B. Roehl, inscriptiones graecae antiquissimae 1882, No. 91 (cf. addenda p. 175), wo der Spartanische Erlass, dessen Schluss in den ersten 6 Zeilen erhalten ist, in fast doppelt so grossen Buchstaben geschrieben ist als die Datirungs-Angaben der Delier; und die Inschrift auf der Nike des Paionios aus Olympia ebend. p. 348, wo die Künstlerinschrift nur halb so gross ist wie die offizielle Weiheinschrift der Messenier und Naupaktier; ferner die grösser geschriebene Titelunterschrift auf d. Papyr. T. V in Kenyon, Class. Texts fr. pap. in the brit. Mus. Lond. 1891.

***) Auch Grot., Studer, Laurent, StKr 1864, 644 ff. u. neut. Stud. 125. 5, Deissmann, Bibelst. 262 ff., Lips., Weiss, Dalm. beziehen 6 11 auf das Folg. Grot. erklärt aber πηλίκοις sprachwidrig: wie viel, so dass P. die Länge des eigenhänd. Schlusses bemerklich mache. Stud. fasst es von der Unförmigkeit der Buchstaben s. dag. vorher. Laurent. erklärt es mit der Vulg. sprachwidrig: qualibus und meint, P. habe diesen Briefschluss mit Cursivschrift geschrieben. Deissm. äussert die wunderliche, den gewaltigen Ernst des Schlusses gänzlich verkennende, Vermuthung, P. mache auf seine gegen die kleinen Schriftzüge des Schreibers abstechenden grossen Buchstaben besonders aufmerksam mit einer liebenswürdigen Ironie, indem er die Galater als seine lieben unverständigen Kinder behandelnd, ihnen nur im Scherze zutraue, dass doch wenigstens die grossen Buchstaben einen Eindruck auf sie machen müssen. Nach Lips. soll P. lediglich auf die Eigenthümlichkeit seiner Handschrift hinweisen, ohne dass dieser Hinweis als Merkmal der Aechtheit des Briefes gemeint wäre, wonach letzteres ganz unmotivirt erscheint. Weiss u. Dalm. nehmen an, dass P. nur die Verschiedenheit der Handschrift erklären wolle, wozu es aber ganz und gar nicht passt, dass der Ap. vielmehr gerade seinerseits erst die Aufmerksamkeit der Leser auf die Grösse seiner Buchstaben so angelegentlich hinlenkt.

Sch.) noch ἔγραψα (gegen Ust.) steht dieser Beziehung auf das Folg. entgegen; denn P. hat in seiner Vorstellung nicht den jetzigen Zeitpunkt, wo er eben erst schreiben will, sondern den Zeitpunkt, wo seine Leser den Brief empfangen haben und lesen, nach gewöhnlicher antiker Briefstellerweise (vgl. Thuc. 1, 1. Isocr. ad Demonic. in. Martyr. Polyc. 10, 1. Krüg. § 53, 10, 1). Ebenso steht ἔπεμψα (»respectu habito temporis, quo alter donum accipiebat« Kühner ad Xen. Anab. 1, 9, 25) Apg 23 30. Ph 2 28 und ähnliche Ausdrücke Phlm 11. II Kor 8 18. II Joh 12. Apg 15 27. 23 30, und wenn allerdings ἔγραψα im N. T. meistentheils auf einen früheren (I Kor 5 9. II Kor 2 3. 4 9. 7 17. III Joh 9), theils auf einen fertig vorliegenden (Röm 15 15. I Ptr 5 12) Brief oder einen vorangehenden Theil des Briefes (I Kor 9 15. Phlm 21. I Joh 2 14. 21. 26) zurückblickt, während mit Beziehung auf das, was der Schreibende augenblicklich unter der Feder hat, gewöhnlich γράφω steht (I Kor 4 14. 14 37. II Kor 13 10. II Th 3 17. I Joh 2 12. 13) so spricht doch für die Beziehung von ἔγραψα an uns. St. auf das Folg. die Parallele Phlm 19, wo ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρί sicher nicht auf das Vorang. (Win. § 40, 2. Ead., Clemen, Einheitl. 124), sondern auf das Folg. geht. Ueberdem wurde gerade an uns. St. P. durch das ἴδετε mit Nothwendigkeit dazu geführt, den Zeitpunkt ins Auge zu fassen, in dem die Leser den Brief sehen würden*).

6 12**). *So viele ein gutes Ansehen zu haben wünschen im Fleische* (in der Sphäre des Fleisches) *diese* (allein und keine Anderen) *nöthigen euch dazu, euch beschneiden zu lassen, damit sie nicht wegen des Kreuzes Christi verfolgt werden.* — εὐπροσωπῆσαι) εὐπροσωπεῖν ist sonst in der Schriftsprache nicht aufbehalten, aber in der Bedeutung »ein gutes, wolgefälliges Ansehen oder Aussehen haben« sicher zu bestimmen nach dem bei den Griechen sehr gangbaren Adjektiv εὐπρόσωπος schön von Ansehen (vgl. Xen. Mem. 1, 3, 10), was nur

*) Es bedarf daher nicht um des ἔγραψα willen der Annahme, dass 6 11 eine nach Vollendung des ganzen Briefs nachträglich hinzugefügte Randbemerkung des Ap. sei (Clemen, Einheitl. 124, Dalm.). Wenn Clem. a. a. O. gegen die Beziehung des ἴδετε auf das Folg. einwendet, dass Niemand einen Brief mit den Worten anfange: sieh nur, wie schief ich schreibe, so ist dagegen zu bemerken, dass auch Niemand sich vornimmt schief zu schreiben, wie P. sich vornimmt, mit grossen Buchstaben zu schreiben.

**) μὴ ist nicht hinter ἵνα (Elz.), sondern (nach ℵABCD Vulg., Goth. etc.) hinter Χριστοῦ zu lesen. — Der Indikat. nach μή: διώκονται (Tisch. nach ACFGKLP) für das gut bezeugte διώκωνται (Elz, Lachm., Treg., WH., Weiss nach ℵBDE Min., Chrys., Theodoret., Dam.) ist wol Fehler der Abschreiber; vgl. Buttm., Gr. 202. 39. Win.[8] § 5, 19. Zimm. — Weisse streicht 6 12 f., v. Man. 12 c.

durch den Zusammenhang eine gegensätzliche Beziehung zum Inneren und Wirklichen erhalten kann (Herod. 7, 168. Dem. 277. 4. Lucian. Herm. 51). — *ἐν σαρκί*) kann nur zu *εὐπροσωπ.* gehören und daher unmöglich, als stände *σαρκικοὶ ὄντες* oder *ἐν σαρκὶ ὄντες*, bedeuten: »dadurch, dass sie *σαρκικοί* sind« (Wies.) oder »während sie im fleischlichen Wesen befangen sind«, wonach der sittliche Widerspruch im Wesen dieser Leute dadurch charakterisirt wäre, dass sie eine wohlgefällige Aussenseite mit einem fleischlichen Lebensstande verbinden (Mey.). Auch kann *σάρξ* hier nicht »das Element des sündigen Menschenwesens« (Mey., ähnl. Wies.) ganz im Allgemeinen bezeichnen. Vielmehr muss darin der Begriff des Aeusserlichen, Sinnlichen hervortreten in bestimmter Beziehung auf die Beschneidung. Diese letztere Beziehung ergiebt sich nicht bloss aus 6 13, sondern auch hier daraus, dass das ganz allgemeine auch im guten Sinn verwendbare *εὐπροσωπ.* erst durch *ἐν σαρκί* diejenige Bestimmung erhalten kann, vermöge deren das *θέλειν εὐπρ. ἐν σαρκί* als erklärendes Motiv für die Forderung der Beschneidung gedacht werden konnte, daher denn auch nicht *εὐπρ.* (Mey.), sondern *εὐπρ. ἐν σαρκί* und zwar besonders letzteres den Nachdruck hat. Die Beziehung aber von *σάρξ* auf die materiell-leibliche Naturseite des Menschen erhellt hier im Zusammenhange aus dem mit unserem V. enge verknüpften 6 13. Hiernach kann *ἐν σαρκί* nicht den nichtssagenden Sinn »bei den Menschen« (Chrys., Theod., Oec., Hier., Er., Calv., Grot.), oder »bei den Juden« (C. a Lap., Est.) haben. Andererseits kann es auch nicht heissen: »durch äusserliche fleischliche Dinge, wie die Beschneidung, die Beobachtung des Zeremonialgesetzes überhaupt« (Rück., vgl. Bez., Gom., Kopp., Ros., Win., Ust., Matthies., Sch., Olsh. u. A.), wofür man *ἐν σαρκικοῖς* erwarten würde. Ungenau ist auch die Erklärung »in der ungöttlichen Welt des sinnlichen, endlichen Scheins« (Holst. I), da dies *σάρξ* nicht bedeuten kann, und die Auslegung, die Beschaffenheit, vermöge deren Einer guten Eindruck macht, beruhe in solchem, das Fleisch ist (Hofm.), da die hierbei angenommene Bedeutung von *ἐν* unrichtig, auch durch Phl 3 3 und ähnliche Stellen (an denen der Begriff des Beruhens durch das Verb. gegeben ist) nicht belegt werden kann. Vielmehr wird durch *ἐν σαρκί* die leiblich-psychische Naturseite des Menschen als die Sphäre bezeichnet, in welcher die Irrlehrer im Gegensatz zum Göttlichen ein schönes Ansehen zu gewinnen streben. Wenn dies Streben nun als das Motiv für das judaist. Dringen auf die Beschneidung der Heidenchristen geltend gemacht wird, so ist dies so gemeint, dass die Beschneidung von den Judaisten als ein in das Gebiet des Fleisches fallendes äusserliches

nationales Ehrenzeichen aufgefasst wird, dessen fortgehende Bedeutung sie dadurch bei den Heidenchristen zur Anerkennung bringen, dass sie auch diese zur Annahme desselben nöthigen. Dies geht aus 6 13 deutlich hervor. — *ἀναγκάζουσιν*) sie gehen damit um, sind damit beschäftigt, euch die Beschneidung aufzunöthigen. S. Bernh. 370. — S. über den Begriff von *ἀναγκάζ.* z. 2 3. 14. — *μόνον ἵνα*) lediglich aus dem (eigennützigen) Motiv, damit u. s. w. — *τῷ σταυρῷ τ. Χρ.*) kann nicht bedeuten: (damit sie nicht verfolgt werden) mit dem Kreuze gleich Chr. (Hier., Luth., Grot., Seml., Mich., Kopp., Mor., de W., Ew.) denn das Kreuz Chr.' muss nach 6 14 wie nach sonstigem paul. Gebrauch dieses Begriffs als zum gesetzlichen Judenthum im Gegensatz stehende Heilsthatsache und nach 5 11 als Ursache der Verfolgung gedacht sein, als Mittel der Verfolgung aber ist überhaupt das Kreuz nicht vorzustellen. Nicht annehmbarer ist die Auslegung: »damit sie (die sich Aergernden) nicht mehr durch das (Aergerniss am) Kreuze verfolgt werden«, d. h. nicht mehr durch die Unbeschnittenheit der paulin. Gemeinden an den dunklen Punkt, die schmerzliche Wunde erinnert werden, der ihnen der *σταυρὸς τ. Χρ.* war (Holst., Pfleid. Paulin., Dalm.). Dagegen entscheidet, abgesehen von der an sich unmöglichen modern metaphorischen Fassung von *διώκειν* und dem willkürlichen »nicht mehr«, trotz aller Widerrede die augenfällige Beziehung auf 5 11, wonach die Verfolgung (hier wie dort von Seiten der nichtchristl. Juden) im eigentlichen Sinne zu fassen und das Kreuz Chr.' als ihre Ursache zu denken ist. Daher ist vielmehr *τ. σταυρῷ* als Dativ des Grundes oder der Ursache zu fassen (vgl. Röm 11 20. II Kor 2 13. Win.[7] § 31, 6, c, Blass 115, Kühn. II 380): wegen des Kreuzes Chr.', damit dasselbe nicht Ursache ihrer Verfolgung werde (d. M., auch Hilg., Wies., Hofm., Lightf., Ead., Lips., Weiss). *ὁ στ. τ. Χρ.* ist hier wie sonst bei P. (5 12) die Thatsache des Kreuzestodes Chr.' in ihrer den Ansprüchen des fleischlich nationalen Judenthums entgegengesetzten Bedeutung. Diese Bedeutung suchen aber die Judaisten jener Thatsache zu nehmen, indem sie die durch letztere verurtheilte Heilsnothwendigkeit der Beschneidung festhalten, um den Juden keinen Anstoss und Anlass zu ihrer Verfolgung zu geben *).

*) Ohne Grund führt Holst. (vgl. Dalm.) für seine und gegen die gewöhnliche Erklärung an, nach der letzteren hebe P. unlogisch feige Furcht als den alleinigen Beweggrund für das Drängen auf Beschneidung grade da hervor (*μόνον ἵνα*), wo er unmittelbar vorher in demselben Satze einen ganz anderen Beweggrund geltend gemacht habe (*ὅσοι θέλουσιν*). Die beiden Sätze dienen freilich zur Erklärung des *ἀναγκάζουσιν*, aber sie brauchen nicht, wie Holst. will, identisch zu sein, oder wie

6 13 *). *Denn nicht einmal die* (in Rede stehenden) *der Beschneidung Unterliegenden selbst* (für ihre eigene Person) *halten das Gesetz* (wollen also noch weniger, dass ihr es haltet), *sondern sie wollen, dass ihr euch beschneiden lasset, damit sie an eurem Fleische Ruhm haben.* Dies begründet nicht bloss den vorangehenden Absichtssatz (Holst., Reithm., Wies., Mey. u. d. M.), sondern den ganzen Inhalt von 6 12, d. h. zunächst den Hauptgedanken, dass nur von fleischlicher Eitelkeit Getriebene auf die Beschneidung der Heidenchristen dringen, und nur nebenbei den von jenem abhängigen Gedanken des Finalsatzes. Dafür spricht, dass durch jenen Hauptgedanken die Motive der Judaisten prinzipieller charakterisirt waren, als durch den Inhalt des Finalsatzes, dass die folg. Antithesen 6 14 ff. mehr an den ersteren als an den letzteren anknüpfen, dass der negative Satz in 6 13 direkter den Charakter der Judaisten bezeichnet als ihre unmittelbaren mit dem Beschneidungszwange verbundenen Absichten und dass die zweite positive Hälfte von 6 13 deutlich sich auf ὅσοι θέλουσιν εὐπρ. ἐν σαρκί in 6 12 zurückbezieht. Also: dass das Dringen der Judaisten auf Beschneidung zuletzt aus fleischlicher Eitelkeit (und darum dann auch aus Angst vor Anstoss bei den Juden) hervorgeht, ergiebt sich daraus, dass wie für sie selbst die Beschneidung keine sittliche Wirkung und Bedeutung hat, so sie auch von den Heidenchristen dieselbe nur verlangen, um an ihrem Fleische einen Anlass eigenen Ruhms zu haben. — οἱ περιτεμνό-

---

Hofm. sie fasst, als positive und negative Seite derselben Sache »in Eins zusammenzugehen«, um in einem logisch richtigen Verhältniss zu stehen. Vielmehr ergiebt sich letzteres auch nach unserer Fassung, wenn man beachtet, dass der Absichtssatz das alleinige unmittelbare Motiv für die Forderung der Beschneidung, der Vordersatz (οἵτινες etc.), aber als deren letzte Quelle die allgemeine Richtung angiebt, aus welcher auch jenes Motiv hervorgeht. Wenn die Judaisten nicht die Gleichgültigkeit der Beschneidung als Konsequenz des Kreuzes Chr.' anerkennen wollen, um nicht das Missfallen und die Feindschaft der fanatischen Juden zu erregen, so hat dies schliesslich darin seinen Grund, dass sie vielmehr überhaupt in der Sphäre des Fleisches, zu der die Beschneidung nach ihrer Auffassung gehört, ein wohlgefälliges Ansehen erstreben.

*) περιτετμημένοι (Lachm., Mey., Weiss, WH. a. R. nach BL u. Min. vgl. F: περιτεμνημοι u. G: περιτεμνημενοι) ist offenbar Korrektur für das schwierige und überwiegend bezeugte περιτεμνόμενοι (Tisch., Nestl. nach ℵACDKLP vielen Min. Augiens., Vulg., Pesch., Heracl., Sah., Arm., Marc. u. griech. Vätern). Die Uebersetzung: qui circumcisi sunt bei Codd. der It., Goth., Copt., Aeth. u. lat. Vätern beweist nicht, dass diese περιτετμημένοι lasen. Dass das Praet. nicht schlechthin nothwendig ist (Mey., nach dem das Praes. nur durch den Mechanismus der Schreiber einkam, die eben vorher περιτέμνεσθαι geschrieben hatten und vielleicht an 5 3 sich erinnerten) s. d. Auslegung.

μενοι) Diese richtige Lesart ist zwar dem Anschein nach bedeutend schwieriger, als die andere (von Mey. vorgezogene) περιτετμημένοι, aber sie ist keineswegs »geradezu ungereimt« (Mey.). Allerdings wegen dieses Partic. Praes. die Verführer der galat. Gemeinden als vormalige Heiden zu denken, die zum Theil noch im Begriffe waren, die Beschneidung anzunehmen, sei es nun sie allein (Neand., ap. Z. I 366, Windischm.), oder mit ihrem Anhange (de W.), widerspricht dem ganzen Charakter ihrer Irrlehre, sowie allen geschichtlichen Spuren der judaistischen Gegner des P. (Apg 15 1. 5. II Kor 11 22). Und unter den περιτεμνόμενοι im Gegensatze zu den 6 12 und 6 13 b gemeinten Judaisten die von diesen verführten galat. Heidenchristen zu verstehen (Wies., Matthias), ist ebenso unmöglich als nur 6 12 auf die Judaisten, 6 13 a b dagegen auf die Juden überhaupt zu beziehen (Hofm., Wörn.). Denn die Subjekte von θέλουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι müssen sowol mit den περιτεμνόμενοι als mit den Subjekten von ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτ. 6 12 identisch sein*). Die περιτεμν. sind also dieselben Judaisten jüdischer Abstammung, von denen vorher und nachher die Rede ist. Aber auch in Bezug auf solche erklärt sich das Part. Praes., wenn es in zeitloser substantivischer Bedeutung (Win. § 45, 7) jene als zur Klasse derjenigen gehörig bezeichnet, welche der andauernden Sitte gemäss beschnitten werden, der die Beschneidung erhaltenden Juden. Vgl. Acta Petri et Pauli ed. Tisch. 63 (angef. v. Hilg.), wo sich die Worte Simons οὗτοι οἱ περιτεμνόμενοι (von den 12 App.) noch nicht (wie Mey. glaubt) auf die (erst in der Antwort des Paulus geltend gemachte) ethische Beschneidung beziehen. Bei dieser Erklärung (vgl. Hilg., Holst., Reithm., Möll., Lightf., Ead., Kähl.) erscheint das Part. Praes. περιτεμν. sehr passend, da es für den Zusammenhang gerade wesentlich ist, dass auch die Beschneidung der Judaisten, obschon sie bei ihnen als Juden auf allgemeiner Sitte beruht, dennoch die Gesetzbeobachtung nicht zur Folge hat. — οὐδέ — νόμον φυλάσσουσιν) Da durch οὐδέ die Judaisten selbst nur den von ihnen zur Beschneidung genöthigten Heidenchristen gegenübergestellt werden, so ist es ganz willkürlich, damit einen Gegensatz gegen die übrigen Juden zu vermischen (Mey.**)). Vielmehr werden die Judaisten

*) Jedes Grundes entbehrt die Behauptung, es müsste οὐδὲ γὰρ αὐτοί, οἱ περιτ., νόμον φυλ. heissen, wenn dieser Satz mit dem vorhergehenden dasselbe Subjekt haben sollte (Hofm., Wörn.), da doch durch οὐδὲ nicht οἱ περιτεμν. den vorher Genannten, sondern οἱ περιτεμν. αὐτοί denen gegenübergestellt werden, auf welche sich ihre Absichten beziehen.

**) »Zwar fehlte es bei den Juden überhaupt trotz ihres Dünkels an

in ihrer Nichtbeobachtung des Mos. Gesetzes in die allgemeine Kategorie der Juden eingereiht. Danach darf man als Grund dieser Nichtbeobachtung nicht eine besondere »heuchlerische Schlechtigkeit der Leute« (Mey.), oder ihr Auswählen unter den Geboten (Ead.) denken, natürlich auch nicht ihre Entfernung von Jerus. (Theodoret. u. A. auch Sch.), sondern nur die allen Juden gemeinsame Unmöglichkeit völliger Gesetzeserfüllung überhaupt (Hier., Est., Ust., Holst., Phil.). So aufgefasst dienen aber die Worte durchaus nicht, wie man dieser Erklärung vorwirft (Mey., Wies.), zur Entschuldigung jener Leute, sondern vielmehr zum Erweise, dass wenn doch die Beschneidung auch bei ihnen keine wirkliche Gesetzesgerechtigkeit zur Folge hat, ihr Werthlegen auf dieselbe nicht aus sittlichen, sondern eben darum nur aus fleischlichen Interessen hervorgehen kann. — *ἵνα ἐν τῇ ὑμετ. σαρκὶ καυχ.*) Die *σάρξ* ist hier nach dem engen und bestimmten Zusammenhange mit *περιτέμνεσθαι* von der materiellen Leiblichkeit zu verstehen (so auch Mey.), insofern eben an ihr die Beschneidung geschieht (Eph 2 11. Kol 2 13), woraus dann aber folgt, dass das Wort in 6 12 bei dem engen Zusammenhang zwischen beiden Versen nicht eine ganz verschiedene Bedeutung haben kann (s. z. 6 12). Den Nachdruck hat nicht *ὑμετέρᾳ**) (Mey.), da dann als Gegensatz nicht die eigenen Leistungen der Judaisten (Mey. [4]), sondern nur ihr eigenes Fleisch oder ihre eigene Beschneidung (Mey. [5]) gedacht sein könnte, während doch letztere hier nicht ausgeschlossen zu werden brauchten, wo es sich um die Absichten handelt, welche jene Leute mit der Nöthigung der Galater zur Beschneidung verbanden. Vielmehr liegt der Ton auf *ἐν τῇ — σαρκὶ καυχ.* und zwar besonders nicht auf *καυχ.* (Holst.), sondern auf *σαρκί* (Matthias), ganz entsprechend dem hier zu beweisenden *εὐπροσωπ. ἐν σαρκί* und dem durch *οὐδέ — αὐτοὶ φυλ.* nahe gelegten gegensätzlichen Gedanken: nicht etwa damit ihr wirkliche Gerechtigkeit im Gesetz erlangt. Sie wollen nicht euren Nutzen, sondern ihren eigenen Ruhm an euch und sie suchen diesen nicht an eurem inwendigen Menschen (Röm 8 22), sondern an eurem Fleisch. Seinem Inhalte nach ist aber dieser Ruhm nicht »Grossthuerei, durch die von ihnen zu Wege gebrachte Beschneidung heidnischer Christen dem theokratischen Judenthum Propaganda zu machen« (Mey., ebenso Theophyl.,

---

der Befolgung des Gesetzes (Röm 2 17—23), aber wenigstens von jenen *περιτετμημένοις*, die solche Verfechter der Beschneidung und Dränger darauf sind (6 12), sollte man doch das Gesetzhalten erwarten! Doch nicht einmal sie selbst u. s. w.«.

*) Das garnicht etwa im Unterschiede von *ὑμῶν* immer betont zu sein braucht und es auch I Kor 15 31 nicht ist.

Reithm., Lightf., Ead. u. d. M.). Vielmehr meint P., die Judaisten wollen sich des mit der Beschneidung versehenen Fleisches insofern rühmen, als dadurch der hohe Werth ihrer eigenen von ihnen als fleischliches Ehrenzeichen aufgefassten Beschneidung bestätigt und so ihre fleischliche nationale Eitelkeit befriedigt wird. (Vgl. Holst.) Hierauf allein führt das vorangehende *οὐδὲ οἱ περ.* etc., wonach es sich hier auch um die eigene, des sittlichen Werthes ermangelnde, Beschneidung jener Leute handelt, sowie auch die folg. Antithese 6 14 f., in welcher sie (im Gegensatze zu P.) als solche vorausgesetzt sind, denen unter den Dingen des *κόσμος* insbesondere auch die Beschneidung als für sie selbst im höchsten Maasse werthvoll erscheint. Und nur nach dieser Erklärung giebt 6 13 die Begründung der Behauptung *ὅσοι θέλουσιν — ἐν σαρκί, οὗτοι* etc., auf die hier deutlich Bezug genommen wird. Aber auch in unserer Fassung steht das *ἵνα — καυχήσωνται* nicht in Widerspruch mit dem Absichtssatz 6 12 *μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ* etc., sondern dient zu seiner Erläuterung. Dass nämlich die Judaisten durch die Forderung der Beschneidung für die Heidenchristen das Missfallen der dem Ev. feindlichen Juden verhüten wollen, hat eben darin seinen Grund, dass sie durch die gleiche fleischlich nationale Eitelkeit wie die letzteren bewogen werden, auf die Beschneidung Werth zu legen.

6 14*). Nicht Gegensatz gegen die Jüdische Volkseitelkeit (Hofm. gemäss seiner Fassung von 6 13), sondern dem Grundsatz der Judaist. Agitatoren stellt P. seinen eigenen entgegen und zwar im Gegensatz nicht allein zu ihrem *καυχᾶσθαι* 6 13 (Mey.), sondern auch zu ihrer Vermeidung des Kreuzes Chr.' 6 12: *Mir hingegen sei es ferne mich zu rühmen ausser nur des Kreuzes Chr.'* — *ἐμοὶ μὴ γένοιτο καυχ.*) Der Infinitiv nach diesem Ausdruck des energischen Vonsichweisens findet sich zur Nachbildung der entsprechenden Konstruktion des hebr. חָלִילָה לִי מִן auch in der LXX. Gen 44 7. 17. Jos 22 29. 24 16. I Mak 13 5. 9. 10, ein analoger Sprachgebrauch kommt aber auch in der klass. Gräzität vor Xen. Cyr. 6, 3, 11: *ὦ Ζεῦ μέγιστε, λαβεῖν μοι γένοιτο αὐτόν.* Anab. 1, 9, 18. Dem. 33, 25 (Ellendt, Lex. Soph. I 366); die gleiche Ausdrucksweise auch Ign. Eph. 12. — Die Worte *εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ* etc. enthalten ein sinnvolles**) Oxymoron (Mey.): Im Gegensatz gegen die

*) *τῷ* vor *κόσμῳ* (Elz.) ist wol nach ℵABC^{a}DFGP zu streichen, gegen Meyer, der vermuthet, es sei in der vorhergehenden Sylbe *γω* um so leichter untergegangen, da der Artikel entbehrlich und *κόσμος* gleich vorher artikellos war.

**) Mey.: beachte das im vollen Ausdruck sich kundgebende trotzbietende Hochgefühl.

Judaisten, welche die Beschneidung geltend machen um sich ihrer in nationaler Eitelkeit rühmen zu können, will P. sich überhaupt nicht rühmen, es sei denn desjenigen, wodurch alles eitle Sich Rühmen abgeschnitten wird, des ebendarum von den Judaisten bei Seite geschobenen Kreuzes Chr.' (das Cyrill. τὸ καύχημα τῶν καυχημάτων nennt). Letzteres ist nicht um Chr.' willen erduldetes Leiden (Luth., Grot., Kopp., Ros.), was dem Zusammenhang ganz entgegen ist, sondern der Versöhnungstod Chr.' am Kreuz, welcher im Gegensatze gegen alles Streben, auf Beschneidung, Israelitische Abstammung u. Gesetzeswerke das Heil zu begründen, für P. Grund und Inhalt seines Glaubens, Lebens und Wirkens geworden ist. Inwiefern er letzteres und damit Gegenstand des Rühmens für P. werden konnte, darauf deutet der volltönende Genitiv hin τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰ. Χρ. — δι' οὗ ἐμοὶ κόσμος ἐσταυρ. κἀγὼ τῷ κόσμῳ) deckt den Grund auf, weshalb er sich keines andern Dinges rühmen möge: *durch welches mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt* sc. ἐσταύρωμαι, d. h. durch welchen Kreuzestod Chr.' bewirkt ist, dass keine innere Lebensgemeinschaft mehr zwischen mir und der Welt statt findet; sie ist für mich todt und ich für sie. δι' οὗ ist nicht auf Ἰησ. Χρ. zu beziehen: durch welchen (Vulg., Er., Bez., Luth. u. V. auch de W., Ew., Wies., Mey., Phil., Zöckl.), sondern auf τῷ σταυρῷ (Calv., Beng., Win., Ust., Hofm., Holst., Matthias, Reithm., Lightf., Eadie, Wörn., Phil., Weiss, Dalm.). Denn die Behauptung, es liege näher, auf das unmittelbar vorangehende so voll und sieghaft ausgesprochene Subjekt τ. κ. ἡ Ἰ. Χρ. zu beziehen (Mey.), ist nicht begründet. Vielmehr wenn ein abhängiger Genitiv dem Relat. vorangeht, liegt es viel näher, dasselbe auf das nomen regens als den Hauptbegriff zu beziehen, und σταυρ. ist zusammen mit seinem enge dazu gehörigen Genitiv viel voller und sieghafter als letzterer allein*). Nur nach unserer Fassung enthalten die Worte einen treffenden Gegensatz gegen das Verhalten der Judaisten, welche die Konsequenzen des σταυρός nicht ziehen wollen aus Furcht vor dem Missfallen derer, deren Werthlegung auf das Sarkische sie theilen. Demgegenüber ist für P. gerade durch jenen σταυρός die Welt gekreuzigt. Durch die Kreuzigung Chr.' nämlich, diese schmachvolle Vernichtung seines Fleisches, hat die Welt ihn von sich, aus dem Bereiche des Fleisches, ausgestossen, allen Lebenszusammenhang mit sich gelöst. Wer

*) Wenn Mey. sagt: »durch welchen, d. h. nach dem Kontexte: mittelst dessen Kreuzigung«, so enthält dies einerseits eine sprachlich unmögliche Erklärung des personell gefassten οὗ, andererseits die Anerkennung, dass der Kontext für die Beziehung auf σταύρος spricht.

nun im Gegensatze gegen sie in diesem Kreuze Chr.' den Grund seines Heiles erkennt und mit Chr. als dem gekreuzigten, daher auch mit seinem Tode in Gemeinschaft tritt (2 19 f. Röm 6), der ist damit auch seinerseits dem Lebenszusammenhang mit der Welt entnommen. Vgl. Phl 3 7 ff. — ἐμοί) für mich bezeichnet die ethische Beziehung des Verhältnisses. (Bernhardy 84.) — κόσμος (ohne Artikel, s. Win.[8] § 19, 13, c), welches sonst gewöhnlich bei P. die Menschenwelt bezeichnet, ist hier (wie Röm 4 13. I Kor 3 22. 7 33 f.) vielmehr die vernunftlose Welt, der Inbegriff aller irdischen Dinge, in dessen Gebiet von dem Wesen des Menschen nur dasjenige fällt, worauf die Judaisten alles Gewicht legen, die niedere Naturseite oder das Fleisch und die dahin gehörige Beschneidung. Diese dem Fleische verwandte Welt wird gleich jenem hier als lebendige Macht gedacht, welche über den Unbekehrten Gewalt und Herrschaft übt, für den Bekehrten aber durch dessen Gemeinschaft mit dem Kreuzestode Chr.' todt geworden ist, d. i. aufgehört hat, sein Denken, Gesinntsein und Handeln zu beeinflussen und zu bestimmen. So ist ihm mittelst der Kreuzigung Chr.' die Welt gekreuzigt. Vgl. Kol 2 20. Eph 2 2 f. I Kor 7 31. 33. 34. Jak 4 4. I Joh 2 15 f. — κἀγὼ τῷ κόσμῳ) bezeichnet auch nach der anderen Seite das Aufhören der wechselseitigen Lebensgemeinschaft. Vgl. 2 20. I Kor 6 13. II Thess 1 12 (»nec malis illius territor, nec commodis titillor, nec odium metuo, nec plausum moror, nec ignominiam formido, nec gloriam affecto«, Er. Par.).

6 15*). *Denn weder Beschneidung ist etwas noch Vorhaut, sondern ein neues Geschöpf.* Erläuternde Begründung für das Vor., und zwar nicht für den Relativsatz δι' οὗ etc. (Rück., Ust., Bisp., Mey.), sondern, was allein logisch passend ist, für die Aussage des Hauptsatzes, dass P. sich keines anderen Dinges rühmen will als allein des Kreuzes Chr.' Dass dieselbe bereits in dem Relativsatz δι' οὗ eine Erläuterung erhalten hatte, steht der angegebenen Rückbeziehung des γάρ nicht entgegen (Mey.), da sich jene Erläuterung nur auf die innere, persönliche Stellung des P. zu dem die Beschneidung einschliessenden Bereiche der Welt bezog, während hier zurückgegangen wird auf den Werth, den solche Dinge an sich und allgemein im Christenthum haben. Der Beschneidung will sich P. so we-

*) ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ οὔτε (Elz., Lachm. nach ℵACDFGKLP Verss. u. Vätern) ist offenbar glossematische Erweiterung aus 5 6 für das einfache οὔτε γάρ (Tisch., Treg., WH. nach B 17, Pesch., Heracl., Arm., Aeth., Goth., Chrys., Sync., Hier., Aug., Ambrstr.), vgl. Westc.-Hort, Introduct p. 244. Auch ἰσχύει (Elz.) für das entscheidend bezeugte ἐστιν (ℵ*ABCD*FG etc.) kam aus 5 6 ein. — Von Cram. wird 6 15, von Weisse u. v. Man. 6 15 u. 16 gestrichen.

nig als irgend eines anderen Dinges aus dem Gebiete der Welt rühmen, denn es ist gleichgültig, ob man beschnitten oder unbeschnitten sei, und nur darauf kommt es an, dass man neu geschaffen, in eine neue geistliche Lebensverfassung versetzt sei. Des Ausdruck καινὴ κτίσις, in welchem κτίσις die Bedeutung Geschöpf hat (wie Judith 16 11. Mk 16 15. Röm 1 25), ist gebildet mit Anlehnung an den Rabbin. Sprachgebrauch, nach dem ein vom Heidenthum zum Judenthum Bekehrter als בריאה חדשה bezeichnet wurde (Schoettg. hor. I 338, 704 f.; Wetst.); und der darin enthaltene Gedanke hat Analogieen auch im Gebiete der antiken Philosophie (s. Heinrici zu II Kor 5 17). Bei P. ist aber der Begriff spezifisch christlich gefasst. Gemeint ist damit der an Chr. Gläubige insofern er die Erstlingsgabe des göttl. Geistes hat (Röm 8 23), durch diesen vom Gesetz der Sünde und des Todes befreit (Röm 8 2) und in die Gemeinschaft der Auferstehung Chr.' getreten ist (Röm 6 5), ja ihn angezogen hat (Gal 5 6), so dass Chr. in ihm lebt (2 20), er Kind und Erbe Gottes geworden ist (Röm 8 16), einen durch die Liebe wirksamen Glauben beweist (Gal 5 6), in guten Werken wandelt (Eph 2 10), der Beobachtung der Gebote Gottes sich befleissigt (I Kor 7 19), also zu einem neuen Menschen (Kol 3 10) umgestaltet ist, und fortwährend nach seinem inneren Menschen erneut wird von Tage zu Tage II Kor 4 16. — Dass dieser neue Mensch, nicht aber wie die Judaisten meinen Beschneidung, freilich auch nicht etwa, wie man als Konsequenz der Paulinischen Lehre fälschlich behaupten könnte, das Unbeschnittensein, also Vorhaut, etwas ist, irgend welche Bedeutung hat, das ist als ein Grundsatz gedacht, der vom christl. Standpunkt aus gilt. Aber P. brauchte diesen nicht wie 5 6 auch hier wieder durch ἐν Χῳ. zu bezeichnen, da er ihn als mit dem Kreuzestode Chr.' allein gültig geworden voraussetzt, so dass jener Grundsatz in seiner absoluten Form desto schärfer zum Ausdruck kommt*).

6 16**). An den 6 15 ausgesprochenen Grundsatz knüpft P.,

*) Dass P. diesen Spruch aus einem Apokryphum Mosis geschöpft habe, wird berichtet von Euthalius (bei Zaccagni Coll. mon. vet. 561, Gall. Bibl. P. X 260), desgl. von Syncellus ed. Dind. I 48 u. in einem anonymen Verzeichniss Paulinischer Zitate (bei Montf. Bibl. I 195). Ist die Assumptio Mosis bald nach dem Tode Herodes des Gr. verfasst (Wies., Schürer, Gesch. des Jüd. Volkes ³III 219), so wäre es denkbar, dass P. die Worte von dorther entnommen und ihnen einen christlichen Sinn gegeben habe. Denn, dass die Benutzung eines Apokryphums ein Merkmal später Herkunft der benutzenden Schrift sei (Steck 231), ist irrig. Wahrscheinlich aber ist der Satz aus unsrer Stelle in die Ass. Mos. später interpolirt worden (Lücke, Einl. in d. Off. Joh. I 232 f. Schürer, a. a. O. 220. Dillmann, ThRE² 12, 361).

**) στοιχοῦσιν (bei AC*DFG) ist Vereinfachung der Abschreiber für

erfüllt von der Bedeutsamkeit der darin enthaltenen Wahrheit, noch einen Segenswunsch für Alle, die ihn künftig befolgen werden: *Und so viele nach dieser Richtschnur einhergehen werden, Heil sei über sie und Erbarmen und über das Israel Gottes.* Dieser Wunsch wird durch das einfache die Gedankenfolge ausdrückende »und« (*καί*) an 6 15 angeknüpft. Eine Anknüpfung an den Wunsch in 6 14 anzunehmen (Hofm.), wird durch *καί* nicht gefordert und durch die Gewichtigkeit von 6 15, welchen man dann zu einer zwischensätzlichen Einschaltung herabsetzen müsste, verwehrt. — Der Nachdruck liegt nicht auf *τούτῳ* (Holst.), sondern auf *τῷ κανόνι* (vgl. I Kor 15 19 u. Kühn. II 531), da die Bedeutung der Aussage 6 15 als einer Richtschnur hervorgehoben werden soll. *Κανών* ist nicht in uneigentlichem Sinne: Regel, Grundsatz (d. M.), sondern, in eigentlicher Bedeutung: Richtschnur (II Kor 10 13 ff.), d. i. hier: eine die Richtung des Weges bestimmende Schnur; als solche ist die 6 15 ausgesprochene Sentenz vorgestellt. Dafür entscheidet das bildliche *στοιχεῖν* in geordnetem Gange einherschreiten (Phl 3 6), worüber vgl. z. 5 25. Das *ὅσοι* etc. ist nachdrucksvoll vorangestellt, ohne dass es nöthig wäre, es als eigentlich anakoluthisch zu betrachten (Mey. nach Mt 7 24. 10 14. Joh 1 12. Apg 7 40, vgl. Weiss). Die Allgemeinheit des *ὅσοι* erhält aber eine Einschränkung durch das Futur. *στοιχήσ.* Dieses ist nämlich offenbar (vgl. 5 10) gebraucht, weil P. besonders an diejenigen galat. Christen denkt, welche jene Richtschnur jetzt verlassen haben oder sie zu verlassen in Gefahr stehen, aber vom Empfange des Briefes an (vgl. *τοῦ λοιποῦ* 6 17) und unter der Einwirkung desselben zukünftig wieder sicher ihr folgen werden (vgl. z. folg. *κ. ἐπὶ τ. Ἰσρ. τ. Θ.*). — *εἰρήνη ἐπ' αὐτοὺς καὶ ἔλεος*) dies ist nicht als Aussage zu nehmen mit Ergänzung von *ἔσται* oder *ἐστίν* (de W., wol auch Chrys. u. Theoph.), sondern dem Briefschluss entsprechender als Segenswunsch mit Ergänzung von *εἴη* (Theod.). *εἰρήνη* entspricht offenbar dem bei israelitischen Grüssen und Segenswünschen gebrauchten hebr. Worte שָׁלוֹם, bedeutet also Heil, ungestörtes Wohlbefinden, aber in christlichem Sinne, also das gesammte den göttlichen Verheissungen entsprechend durch Chr. für die Seinigen herbeigeführte Heil, zu dem als wesentlicher Bestandtheil auch der Friede der Versöhnung gehört. *ἔλεος*, welches höchst selten bei Klassikern (Dind. ad Diod. 3, 18. Kühn. I 396), sehr oft aber in d. LXX., und auch hier wie durchgängig bei P. (auch Tit 3 5 nach überwieg. Beglaubigung) als Neutr. gebraucht ist,

das ursprüngliche Futur. *στοιχήσουσιν* (ℵBC²KLP Vulg., Chrys., Cyr., Theodoret., Dam.).

ist göttl. Erbarmen (Tittm. Synon. 69 f.). Beide Worte zusammen finden sich in Segenswünschen auch I Tim 1 2. II Tim 1 2. Jud 2. II Joh 3, wo aber immer ἔλεος voransteht. Hier folgt es nach, nicht weil P. erst bloss εἰρήνη hat schreiben wollen (willkürlich Olsh.), auch nicht weil er bei ἔλεος speziell den Tag des Gerichts (Hofm.) im Blicke hat, welcher ja II Tim 1 18 ausdrücklich dabeisteht, sondern weil er die Wirkung vor dem Bewirkenden gedacht hat. — In ἐπ' αὐτούς liegt die Vorstellung, dass Heil und Erbarmen vom Himmel auf sie herniederkomme. Vgl. Lk 2 25. 40. 4 18. II Kor 12 9. Mk 1 10. Apg 19 6 u. a. — καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ) Dies ist nicht ohne Schwierigkeit*). Ganz unmöglich ist es aber jedenfalls, unter dem Israel Gottes das nichtchristliche Judenvolk zu verstehen, sei es nun das ganze Volk (Mor., Zimm. ZkWkL 1886, 405 ff., welcher καὶ ἔλεος καὶ ἐπὶ τ. Ἰσρ. τ. θ. verbindet) oder dessen frommen Theil (Reiche 97 f.). Als das Gotte wirklich angehörige, ein wahrhaftes Gottesvolk bildende Israel, das durch jenen Ausdruck im Gegensatz zu dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα offenbar bezeichnet werden soll, konnte P. sicherlich nur an Chr. Gläubige denken. Eher wäre es möglich den Ausdruck auf die an Chr. gläubigen Juden zu beziehen (Ambrosiast., Bez., Grot., Est., Schoettg., Beng., Rück., Matthies, Sch., de W., Ew., Reithm., Tran., Ell., Brown, Ead., Wörn., Weiss; Ust. entscheidet nicht). Keinenfalls wäre aber dabei die vorangehende Bezeichnung ὅσοι etc. allein auf die Heidenchristen zu beziehen (Grot., Beng., Sch., Ew.), da in ihr eine solche nationale Beschränkung durch nichts angedeutet ist. Vielmehr wäre dann anzunehmen, dass zu der vorher genannten gesammten wahren Christenheit durch καί noch als ein Theil derselben die christgläubigen Israeliten hinzugefügt würden. Und zwar könnte das dann nicht den Sinn haben, dass der Segenswunsch ganz besonders gerade allen wahren Judenchristen gelten sollte, denn zu einer solchen Bevorzugung seiner Volksgenossen hatte P. im Zusammenhange und nach der gesammten Abzweckung seines Briefes keinen Grund. Sondern die Worte wären so zu verstehen, dass P., nachdem er so viel gegen die Beschneidung geredet hat, nun gegenüber dem etwaigen Missverständniss, als wollte er nur den Unbeschnittenen das Heil vorbehalten, die Geltung seines

*) Dass dieses ein Anklang aus Ps 125 5. 128 6 sei (Theoph., Er. u. A. auch Rück., Sch., de W., Reiche), wäre ohne Willkür nur dann anzunehmen, wenn P. statt καὶ ἐπὶ τ. Ἰσρ. τ. θεοῦ geschrieben hätte: εἰρήνη ἐπὶ τὸν Ἰσραήλ!, was er nach seiner 4 21 ff. gegebenen Belehrung ohne Missverständniss hätte schreiben können. Noch weniger kann der Ausdruck auf Ps 73 1 zurückgeführt werden, wozu Hofm. eine unmögliche Deutung des Hebr. Textes d. St. verwendet.

Segenswunsches auch für das gläubiggewordene Israel betone (Hofm., Wörn., Weiss, Göb.). Dass dies unweise und unfein gewesen wäre (Mey.), wird man nicht sagen dürfen. Aber da P. nicht nur in anderen Briefen die Begriffe des wahren Juden und der wahren Beschneidung nicht auf die christgläubigen Juden, vielmehr immer nur auf alle Christen ohne nationalen Unterschied anwendet (Röm 3 29. Phl 3 3. Kol 2 11), sondern auch in unserem Briefe die letzteren unter dem Samen Abrahams und den Kindern der Sarah versteht (3 29. 4 31), so ist es nothwendig, in demselben Sinne, von allen Christen, hier auch das Israel Gottes zu verstehen (s. Chrys., Theodoret., Luth., Calv., Par., a Lap., Cal., Baumg., Borg., Win., Olsh., B.-Cr., Wies., Alf., Lightf., Sard., Holst., Phil., Kähl., Lips., Zöckl., Weiss, Dalm.). Gewöhnlich (auch Mey.) will man dann in dem vor. ὅσοι etc. und in Ἰσρ. τ. θεοῦ zwei Bezeichnungen derselben Subjekte sehen und καί explikativ fassen in dem Sinne: und zwar, nämlich; aber in diesem Sinne steht γάρ wie sonst so auch im N. T. (I Kor 3 5. 8 12. 15 38. Joh 1 16) immer nur, wenn an eine allgemeinere Aussage eine speziellere, bestimmtere angeschlossen wird, was hier nicht der Fall ist. Ist aber καί nicht explikativ, dann kann es auch nicht zwei Bezeichnungen für die gesammte Christenheit, von denen die erstere sich auf die einzelnen Gläubigen, die zweite auf die Gesammtheit des wahren Gottesvolks beziehen sollte, mit einander verbinden (Lips., Dalm.). Vielmehr dient das καί wie häufig (Kühn. II 791) dazu, an einen Theil das Ganze anzuknüpfen, nämlich hier an diejenigen galat. Christen, welche unter dem Eindruck dieses Briefes den Grundsatz 6 15 befolgen werden, die Gesammtheit des wahren christgläubigen Gottesvolks, dessen Bezeichnung als des Israels Gottes eine neue Verwerfung der judaistischen Werthlegung auf die jüdische Beschneidung enthält*).

6 17. 18. P. weist fernere Behelligung ab und schliesst mit christlichem Segenswunsch.

6 17**). *Künftig mache mir Niemand Beschwerden!* Τοῦ λοιποῦ) im N. T. nur hier, sonst sehr häufig; nicht das abbrechende: übrigens (Beng., Zach. u. A.), was τὸ λοιπόν hiesse (II Kor 13 11. Eph 6 10. Phl 3 1 a.), sondern Genit. der Zeit (Kühn. II 323, b): fernerhin (Xen. Anab. 5, 7, 34. 6, 4, 11. Plat. Legg.

*) Gegen die Annahme, ἐπὶ τ. Ἰσρ. τ. θ. beginne den neuen Satz 6 17: »und über das Israel Gottes mache mir fortan« u. s. w. entscheidet schon die feierliche Wiederholung der Praepos., die ja das zweite Mal dann einen ganz anderen Sinn (wegen) bekäme.

**) κυρίου vor Ἰησοῦ (Tisch. 1872 nach ℵD*FG) ist mit Lachm., Treg., WH. nach ABC* 17. 47. 73. 118 Verss. u. Vätern zu streichen; es kam aus 6 18 ein, daher auch einige seiner Zeugen ἡμῶν einfügen.

7. 816 D. Demod. 385 B. Herod. 2, 109 u. d. Stellen b. Wetst.), und zwar so, dass es »repetitionem ejusdem facti reliquo tempore« (Herm. ad Vig. 706) bezeichnet*). κόπ. παρέχειν findet sich auch Mt 26 10. 14 6. Lk 11 7. 18 5. P. denkt an die Beschwerden, welche ihm die Angriffe der galat. Judaisten machten. Solche verbittet er sich für die Zukunft ernstlich. Ein Wort des Abschieds von der Erde (Steck 146) ist es garnicht. — ἐγὼ γὰρ etc.) *denn ich trage die Malzeichen von Jesus an meinem Leibe.* ἐγώ steht wol kaum im Gegensatz zu den leidensscheuen Irrlehrern (Mey., Wies., Phil., Kähl., Weiss), sondern, ohne besonders starken Nachdruck, zu μηδείς (de W.). Στίγματα (στίγμα ist Paroxytonon, s. Lobeck, Paralip. 406) sind eingebrannte oder eingeätzte Malzeichen, welche, gewöhnlich aus Buchstaben bestehend (Lev 19 28), bei Sklaven als Zeichen ihrer Herren**), bei Soldaten als Zeichen ihrer Heerführer, bei Verbrechern als Zeichen ihres Vergehens, und bei orientalischen Völkern auch als Zeichen der Gottheit, welche man verehrte***), am Körper (besonders an Stirn und Händen) angebracht wurden. (S. Wettst. 237 f. Lipsii Elect. 2, 15. Deyling Obss. III p. 423 ff. Spencer legg. rit. 2, 14, 1. Ewald, Apo-

*) Auch durch den Akkus. könnte der Sinn fernerhin ausgedrückt sein (τὸ λοιπόν, Mt 26 41. Mk 14 41. I Kor 7 29. Xen. Anab. 2, 2, 5. 3, 2, 8, 38. Soph. Trach. 907. 917), aber dann wäre eine repetitio perpetua gemeint (Herm. l. l.). Vgl. Kühn. ad Xen. Anab. 2, 2, 5. Calv. erklärt: im Uebrigen, d. i. praeter novam creaturam. Vgl. Wies.: »quod restat«. So stände entweder der Genit. absolut: was das Uebrige betrifft (ὁ δὲ λοιπόν I Kor 4 2), s. Heind. ad Charm. 89. Matthiae 815; oder er wäre von κόπους abhängig. Aber Beides wäre bei der Gangbarkeit von τοῦ λοιποῦ als Zeitpartikel sehr unnöthig gesucht. Dies auch gegen Hofm., Wörn., Göb., welche τοῦ λοιποῦ, trotz des Mangels einer gegensätzlichen Partikel, wunderlicher Weise als Objekts-Genitiv zu κόπους ziehen und wieder Ἰσραήλ zudenken: um das Israel, welches nicht das Israel Gottes ist, mache mir niemand Beschwerden. Als ob man ihm, der seine συγγενεῖς κατὰ σάρκα so schmerzlich lieb hatte (Röm 9 1 ff. 10 1) und sie auf alle Weise zu gewinnen strebte (I Kor 9 20) eine solche kalte rücksichtlose Absage mit Grund zutrauen könnte!

**) Im Oriente; bei den Römern aber nur verdächtigen oder entflohen gewesenen Sklaven (als Zeichen dieses ihres Vergehens zur Strafe wurden sie mit Φ. oder F. U. G. gebrandmarkt).

***) Darauf bezügliche Nachrichten finden sich III Mak 2 29 von Ptolemaeus IV Philopator von Aegypten, der mit dem Zeichen des Dionysos, einem Epheublatte, gezeichnet gewesen sei und die alexandr. Juden gezwungen habe, sich dasselbe einbrennen zu lassen, von einem Herkules-Tempel in Aegypten Herod. 2, 113, von den Persern u. Assyrern bei Plut. Lucull. 507 E, Lucian, de Dea Syra 59, von den Indern Asiatic Researches VII 281 f.; Anspielungen an die Sitte solcher kultischen Zeichen (στίγματα ἱερά Herod. l. c.) Lev 19 27 f. 21 5. Dtn 14 1 f. Ps Sal 15 8. Philo de mon. 220 f. Off 13 16 f. 14 9 ff. 16 2. 19 20. 20 4; 14 1. 7 2 ff. 9 4 (Deissmann, Bibelstudien 262 ff.).

cal. 161 f.) Hier denkt P. weder an die militärischen Malzeichen (Grot., Potter Arch. II 7 vgl. Calv.) noch an die kultischen (Wetst., Deissm.*)), sondern an diejenigen der Sklaven, denn Chr. ist ihm nach dem nächsten Kontexte (6 14. 18) als der Herr in der Vorstellung gegenwärtig, und auch II Kor 11 23 sieht er in den erduldeten Misshandlungen die Beweise, dass er *διάκονος Χριστοῦ* sei. Vgl. auch Off 7 3. Der Genit. *Ἰησοῦ* bezeichnet daher den Gebieter, als dessen Knecht P. durch seine *στίγματα* gekennzeichnet sei, und weil ihn dabei das Gefühl der Gemeinschaft mit der konkreten Person dieses seines Gebieters durchdrungen hat, schreibt er nicht *Χριστοῦ*, sondern *Ἰησοῦ* (vgl. z. II Kor 4 10)**). — Was aber P. als die an seinem Leibe getragenen Malzeichen von Jesus meint, sind ohne Zweifel die Narben und sonstigen Spuren der Wunden und Misshandlungen, welche er um seines apostolischen Wirkens willen erhalten hatte***). Denn im Dienste Chr.' war er gemisshandelt worden (II Kor 11 23), und zwar so, dass er nothwendig Narben u. dergl. davon getragen haben musste (s. II Kor

---

*) Deissm. a. a. O. denkt speziell an kultische Schutzzeichen und verwendet zur Erklärung unserer Stelle den Zauberspruch eines Papyrus, nach welchem das *βαστάζειν* eines bestimmten in Beziehung zu einem Gotte stehenden Amuletts gegen das *κόπους παρέχειν* von Seiten eines Widersachers feit. Und er will danach in unserer Stelle den Sinn finden: Niemand soll sich erkühnen mir *κόπους παρέχειν*, denn durch das *βαστάζειν* der Malzeichen Jesu bin ich gegen alles gefeit. Aber in jenem Zauberspruch ist garnicht wie hier von *στίγματα* die Rede. Und der aus ihm für unsere Stelle abgeleitete Sinn passt so garnicht in den Zusammenhang, dass Deissm. die Worte dann nur als liebenswürdigen Scherz auffassen kann, während doch diese Annahme durch den furchtbaren Ernst des Briefschlusses gänzlich ausgeschlossen ist.

**) Der Erklärung: »notae corporis tales, quales ipse Christus gestavit« (Mor., vgl. Borg.), steht entgegen, dass P. nicht etwa ein Wort, welches an sich einen vollständigen Begriff enthält (wie *τὴν νέκρωσιν* II Kor 4 10), gesetzt hat, sondern das bedeutsame *στίγματα*, welches dem Leser nothwendig die Frage stellt, als wessen Angehöriger der Stigmatisirte (*στιγματίας*, auch *στιγματοφόρος*, Polyaen. Strat. 1, 24) bezeichnet sei. Daher ist auch nicht *Ἰησοῦ* als Genit. auctoris zu betrachten (Gom., Rück.).

***) Nicht, wie: die Bezähmung des Fleisches und die Früchte des Geistes (Aug., Luth. 1519 u. 1524), wogegen schon *ἐν τῷ σώματί μου* entscheidet. Nach dem Komment. 1538 versteht Luth. »plages corpori suo impressas et passiones, deinde ignita tela diaboli, tristitiam et pavoves animi«, womit also sehr Verschiedenes, Aeusseres und Inneres, zusammengeworfen wird. — Als solche Misshandlungen des P., welche Narben hinterlassen konnten, sind aus der Zeit seiner apost. Wirksamkeit vor der Abfassung des Gal.-Br.'s im Beginne der 3. Missionsreise in der AG besonders die Steinigung in Lystra u. die Geisselung in Philippi erzählt. Um so weniger ist Grund, unter Voraussetzung der Unächtheit des Briefs diese Bemerkung hier auf die römische Gefangenschaft des P. zu beziehen (Steck 145 f.).

11 24. 25). Eine gegensätzliche Beziehung auf die Narbe der Beschneidung (Er., Annot., Bez., Schoettg., Grot., Deissm., vgl. Beng. u. Michael.), ist durch den Kontext nicht gegeben. — Was endlich die Sinnbeziehung des γάρ betrifft, so ist nicht zu erklären: ich habe ja schon genug zu tragen (Vatabl., Beng., Mor., Win.); das wäre eine schwächliche, entweder verdriessliche oder gar Mitleid ansprechende, jedenfalls aber dem Hochgefühle, als δοῦλος Chr.' gezeichnet zu sein (II Kor 11 23 ff.), widersprechende Begründung. Vielmehr will P. (»veluti trophaea quaedam ostentans«, Er. Paraphr.) sagen: denn ich bin es, der als Diener Chr.' gezeichnet, dadurch eine Würde trägt, welche ihn mit Recht wiederholter Mühsale (wie sie ihn aus den Galatischen Gemeinden behelligt hatten) überhebt! — Zu βαστάζω vgl. Chrys.: οὐκ εἶπεν ἔχω, ἀλλὰ βαστάζω, ὥσπερ τις ἐπὶ τροπαίοις μέγα φρονῶν.

6 18. Ἡ χάρις τοῦ κυρίου etc.). S. z. 1 6. — μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν) sc. εἴη. Eine besondere Absichtlichkeit, mit der P. nicht bloss μεθ' ὑμῶν (I Kor 16 23. Kol 4 18. I Th 5 28) oder μετὰ πάντων ὑμῶν (II Kor 13 13. Phl 4 23. II Th 3 18. Tit 3 15), sondern μετὰ τ. πν. ὑμ. geschrieben habe, um noch einmal darauf hinzuweisen, dass nicht von der σάρξ das Heil komme (Chrys., Theophyl., Bez. u. A. auch Rück., Ust., Sch., Olsh.), ist nicht erweislich, da auch Phlm 25 (u. II Tim 4 22 wie auch am Schlusse des Barnab.-Br.) statt der Personen überhaupt bezeichnender und mit mehr Innigkeit der Geist der Personen genannt wird. — Nämlich auf das πνεῦμα des Menschen, den durch Gottes Geist erneuerten νοῦς (Mey.: das höhere Lebensprinzip mit dem νοῦς) wirkt die Gnade Chr.' (Röm 8 10. 16), indem der Geist Chr.' im menschlichen Geiste seine Stätte nimmt und so seine χαρίσματα verleiht. P. hätte auch μετὰ τῶν ψυχῶν ὑμ. schreiben können (vgl. II Kor 12 15. I Ptr 1 9. 22. 2 11. 25); aber auch so wäre das Gnadenwirken Chr.' als vom Sitze des Selbstbewusstseins (vom πνεῦμα des Menschen) ausgehend zu denken. — ἀδελφοί) Der grossentheils so strenge Brief endet mit der Anrede, in welcher noch die unveränderte Liebe (I Kor 16 24) athmet.

Abkürzungen

der in diesem Kommentar citierten biblischen Bücher, Zeitschriften u. s. w.

Apg	= Apostelgeschichte	Lev	= Leviticus
Am	= Amos	Lk	= Lukas
Bar	= Baruch	Mak	= Makkabäer
Chr	= Chronik	Mal	= Maleachi
Cnt	= Canticum	Mch	= Micha
Dan	= Daniel	Mk	= Markus
Dtn	= Deuteronomium	Mt	= Matthaeus
Eph	= Epheserbrief	Na	= Nahum
Esr	= Esra	Neh	= Nehemia
Est	= Esther	Num	= Numeri
Ex	= Exodus	Ob	= Obadja
Gal	= Galaterbrief	Off	= Offenb. Johannis
Gen	= Genesis	Phl	= Philipperbrief
Hab	= Habakuk	Phlm	= Philemonbrief
Hag	= Haggai	Prv	= Proverbien
Hbr	= Hebraerbrief	Ps	= Psalmen
Hos	= Hosea	Pt	= Petrusbriefe
Jak	= Jakobusbrief	Reg	= Reges
Jdc	= Judicum liber	Röm	= Römerbrief
Jdt	= Judith	Rt	= Ruth
Jer	= Jeremias	Sam	= Samuel
Jes	= Jesaias	Sap	= Sapientia
Jo	= Joel	JSir	= Jesus Siracida
Job	= Hiob	Th	= Thessalonicherbriefe
Joh	= Johannes (Ev. u. Briefe)	Thr	= Threni
Jon	= Jonas	Tim	= Timotheusbriefe
Jos	= Josuas	Tit	= Titusbriefe
Jud	= Judasbrief	Tob	= Tobias
Koh	= Koheleth	Zch	= Zacharias
Kol	= Kolosserbrief	Zph	= Zephanias
Kor	= Korintherbriefe		

Exp	= The Expositor	ZlTh	= Zeitschrift f. lutherische Theologie und Kirche
JdTh	= Jahrbücher für deutsche Theologie	ZPK	= Zeitschrift f. Protestantismus und Kirche
JPrTh	= Jahrbücher für protestant. Theologie	ZSchw	= Theologische Zeitschrift aus der Schweiz
LC	= Litterarisches Centralblatt.	ZTh	= Tübinger Zeitschrift für Theologie
StKr	= Theol. Studien u. Kritiken.	ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche
ThRE	= Realencyclopädie für protest. Theol. u. Kirche	ZWL	= Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben
ThLBl	= Theolog. Litteraturblatt.	ZwTh	= Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie.
ThLz	= Theolog. Litteraturzeitung.		
ThQ	= Theolog. Quartalschrift.		
ThT	= Theologisch Tijdschrift		
Win.RW	= Winer, biblisches Realwörterbuch, 2. Aufl.		

Göttingen, Druck der Univ.-Buchdruckerei von W. Fr. Kaestner.

Date Due

FACULTY
[redacted]

BS2685 .S571 1899
... Der Brief an die Galater : von der
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00073 9450